

編輯後記

▽.....이번 號는 退溪學報 刊行 十五輯을 紀念하여 「韓國倫理想의 傳統」을 特輯으로 다루었다. 그 중에서도 特히, 忠孝思想에 力點을 두고, 여러 側面에서 考察해 보았다.

忠孝思想은 우리 民族의 傳統倫理 이므로 다시 現代에 맞게 再現시켜야 한다는 肯定的인 見解도 있고, 세상 이 이미 바뀌었는데 봉건君主時代의 遺物인 忠孝를 擧論한다는 것은 前近代의인 思考方式의 노출이므로, 時代에 맞는 새 單語 및 새 思想을 創造해 낼 것을 주장하는 立場도 있는 것 같다.

傳統을 빛내고 우리 民族의 固有한 精神의 遺産을 찾는다는 것이 반드시 西歐思想을 反對하므로써만 얻어지는 것도 아니고, 그렇다고 새 時代에 맞는 새 思想이 하늘에서 꼭 떨어질 것이 아닐진대, 本研究院에서는 傳統에 根本하고 새로운 未來를 展望한다

는 見地에서, 忠孝의 本來 概念과 그 歷史的 變化의 過程 및 現代의 忠孝 思想에 대해서 다루어 보았다.

이번에 忠孝思想에 대한 日人學者의 論文 세 편을 게재하게 된 것은, 같은 東洋圈에 있는 人種 국가의 精神 風土를 이해하는데 큰 도움이 되리라 고 생각하며, 彼此 비교 고찰해 볼 수 있는 좋은 기회가 되리라 고 여겨진다. 讀者諸賢의 讀後感을 期待해 본다.

▽.....八월 二十日 新聞會館에서 있었던 退溪思想講演會 원고 全文도 收錄하였다. 不遠千里하고 한국에 와 서 좋은 강연을 해주신 友枝・渡部 兩教授와 成大의 柳正東教授, 서울대 의 崔昌圭教授에게 감사드리며 特히, 통역과 번역을 맡아 수고하신 成大의 安炳周教授께 감사를 드린다.

▽.....十四輯에 豫告한 國際學術會議 未發表論文 및 李家源教授의 退陶 弟子列傳은 원고가 넘쳐 게재하지 못 했다 독자 여러분의 양해를 바란다.

退溪學報 第十五輯

一九七七年十月十五日 印刷
一九七七年十月二十日 發行

編輯 退溪學研究院
連絡處 서울特別市中區乙支路
一街一六番地(三二빌딩)

李東俊 事務室

電話 七七一五六三二

對替口座五三三〇四三

登錄番號 마-三三二

登錄年月日一九七四年

七月二十三日

印刷處 서울印刷株式會社

△一部 廿七〇〇원▽

〈本學報 및 本院刊行圖書發賣處〉

中央圖書展示館 72 一八四二

鍾路書籍센터 74 一七一二

通文館 72 四三五五

光化門書籍센터 74 八二〇〇

良友堂 74 四二九二

本院事務室 777 五六三二

△地方에서 本院刊行圖書를 購入하고
저하는 本學報에 끼여 있는
對替用紙를 活用하여 주십시오▽

退溪主題長篇小說

이마

金聲翰 作

〈이마〉 日本語版

イマ物語

金素雲 譯

유니크한 主題와 더불어 韓國歷史小說에 新紀元을 이루
大作家라 하여 各界에서 話題를 일으킨 退溪主題小說「이
마」의 日本語版. 日本 李退溪研究會側 要請으로 刊行되
이 책은 主로 日本國內讀者를 爲한 것이지만 國內에서도
限定部數를 希望者에게 發賣할 豫定이다.
譯者 金素雲氏는 世宗 紹介가 必要였을 정도지만 四十
年前 日本 第一書房에서 「朝鮮口傳民話選」을 發刊한 것을
비롯하여 韓國文化의 日本에의 紹介에 크게 寄與한 것은
氏의 日語는 그들의 生活感情의 機微를 꿰뚫어 日人들도
혀를 내두를 정도이다.
發賣中.

「李成桂」의 作者가 3年餘의 歲月을 두
고 退溪先生의 眞面目을 浮刻시킨 本格歷
史小說. 때는 中宗에서 宣祖에 이르는 무
렵, 權謀와 術數로 나날이 지새는 非情한
政治의 회오리 속에서 애오라지 “人間”을
살고 “人間”을 닮은 退溪先生의 生涯는
오늘을 사는 우리에게도 示唆하는 바 크
고 누구나 感動을 禁할 수 없다.

46版・416面・半洋裝・1000원

社 告

退溪學報가 創刊된지도 어언 三年입니다.

그 동안 退溪先生 淵源家は 물론이요, 中國・日本等
國內外學界로부터의 至大한 關心 속에서 號를 거듭하기
이번으로 열 다섯번 제가 됩니다.

이를 계기로 本誌를 傳統文化의 繼承을 위한 國民의
研究誌로서 더욱 發展시키고, 한층 實地 內實을 期하고
자 同學 讀者 여러분들의 積極的인 參與을 期待합니다. 要
領은 다음과 같습니다.

▼退溪學을 主題로 한 研究業績 學界消息을 알려 주
십시오.

▼退溪學 및 韓國學關係 研究誌・會誌・學報 등을 보
내 주십시오.

▼本學報에 실린 論文・連載物 등에 대한 意見을 보
내 주십시오. 혹 未審한 點이 있을 때는 質疑도 歡迎
합니다.

▼退溪先生 및 淵源 名賢들의 글은 遺墨・書簡・詩稿
등의 所在을 알고 싶습니다. 또 흔자서만 간직하기 아
까운 口傳 逸話 등도 적어 보내 주시면 誌面을 아끼지
않겠습니다.

●보내 주신 消息이나 資料들에 대해서는 檢討後 誌面
을 割愛하는 물론 退溪學報 贈送 등 應分의 報答을 할
것입니다.

退溪學研究院

第十三輯 一九七七年三月三十日發行

五五〇圓

卷頭辭

退溪學研究院

隨想

裴宗鎬・金容章

朱子學의 韓國傳播考 4

(南塘 韓元震) 〈附原文〉

錢穆・李康洙譯

退溪逸話選 11

鄭飛石

〈連載〉

退陶弟子列傳 11 李德弘篇

李家源

退溪名著研究・啓蒙傳疑 9

姜天奉

退溪先生文集 懸吐・符號 11

李家源

理發而氣隨之에 關한 論議 (下)

全斗河

「退溪學研究」摘要

高懷民・林祚長譯

退溪學界消息

☆ 安東에 退溪先生紀念館 ☆ 陶山書院行 道路擴張

☆ 退溪先生墓所 參謁道路 完成

☆ 本報 編輯委員 李相殷博士 逝去

☆ 本院 李東俊委員 訪日

☆ 栗谷思想研究院、韓國思想 學術討論大會 盛了

☆ 本報編輯委員 交替

☆ 陶山書院、三月三十一日、春亭 可也

☆ 退溪學研究後援會 會員 名單

退溪學研究院 刊行圖書案内

第十四輯 一九七七年七月二十日發行

八〇〇圓

卷頭辭

退溪學研究院

隨想

柳正東・全斗河

〈特輯〉近世 東亞細亞에 있어서의

朱子學과 李退溪 國際學術會議

1、基調講演

韓明洙・何佑森・드・바리・阿部吉雄

2、研究發表

李家源・岡田武彦・柳承國・蔡茂松・渡部學・

裴宗鎬・李完哉・友枝龍太郎・山崎道夫・黃錦鏞

宋兢燮・松戶光夫・徐元燮・龔保孝・劉明鍾

〈連載〉

退溪先生文集 懸吐・符號 13

李家源

退溪名著譯註・答李仲久書 17

李東敬

退溪名著研究・啓蒙傳疑 10

姜天奉

退溪逸話選 13

鄭飛石

退溪學界消息

☆ 「朱子學과 李退溪」 國際學術會議、日本 東京市 盛了

☆ 美、드・바리博士、陶山書院 參拜 ☆ 日本學者四名、陶

山書院서 한달간 研學 ☆ 西厓先生 永慕閣竣工開館 及 紀

念講演會 盛了 ☆ 退溪學研究院、八月二十日、學術講演會

開催決定

東京大會의 意義와 成果……………李 東 俊

【第十一輯】(一九七六年九月三十日發行) 五〇〇頁

卷頭辭……………退溪學研究院

隨想……………鄭飛石・柳正東

朱子學의 韓國傳播考(三)

(尤庵 宋時烈)〈附原文〉……………錢穆・李虎衡譯

〈高麗大學校哲學博士學位論文〉

退溪의 價值觀에 關한 研究……………尹 絲 淳

〈連載〉

退陶弟子列傳(九) 金誠一篇……………李家源

退溪名著譯註・答李仲久書(五)……………李東歡

退溪名著研究・啓蒙傳疑(七)……………姜天奉

理發而氣隨之에 關한 論議(上)……………全斗河

答宋鏡燮氏反駁附記에 대하여……………劉明鍾

〈書評〉イマ物語「イマ」日本語版〉阿部古雄・申楨庵譯

退溪學界消息

☆退溪思想研究國際세미나日程確定 ☆姜天奉氏別世

☆金思達・退溪詩로 文公部長官賞 ☆李胤純女史 獎學

金本院에 寄托

退溪學研究院 刊行圖書案內

【第十二輯】(一九七六年十二月三十日發行) 五〇〇頁

卷頭辭……………退溪學研究院

隨想……………全斗河・申一澈

退溪先生文集(二) 懸吐 및 符號……………李家源

退溪先生 逸話選(一)……………鄭飛石

〈連載〉

退陶弟子列傳(十) 成渾篇……………李家源

退溪名著譯註・答李仲久書(六)……………李東歡

退溪名著研究・啓蒙傳疑(八)……………姜天奉

理發而氣隨之에 關한 論議(中)……………全斗河

「答宋鏡燮氏反駁附記에 대하여」에 答한……………全斗河

退溪學界消息

▽陶山書院院務處理規程 堂會서 決定

陶山書院 院務處理規程・選出된 委員名單

退溪學研究院 刊行圖書案內

價値の實現으로는 退溪의 「敬」思想……李相殷

退溪學界消息△退溪學研究後援會長決定▽

⑨ 第九輯△一九七六年三月三十一日發行▽ 五〇〇圓

卷頭辭……………李寅基

隨 想

金八峰・金素雲・金聲翰・車柱環

△成均館大學校 哲學博士學位論文▽

退溪의 哲學思想研究……………柳正東

窮理와 居敬을 中心으로——

△連載▽

退陶弟子列傳△7▽南致利篇 李家源

退溪名著譯註・答李仲久書△3▽ 李東歡

退溪名著研究・啓蒙傳疑△5▽ 姜天奉

答 宋兢燮氏反駁……………全斗河

故 朴鍾鴻博士畧 哀悼畵……………李東俊

退溪學界消息

☆退溪思想研究國際學術大會

☆日本刻版「李退溪全集」頒布에 崔總理感謝狀

☆慶北道「退溪學研究」第三輯發行

☆故朴鍾鴻博士遺稿整理委發足

退溪學研究 刊行圖書案内

⑩ 第十輯△一九七六年六月三十日發行▽ 五〇〇圓

卷頭辭……………李寅基

隨 想

錢穆・阿部吉雄・安岡正篤・宇野精一・

渡部學・麓保孝・鎌田正・八木信雄・

松戸光夫・宋兢燮・金聲翰・山崎道夫・

松尾孫八

△特輯▽ 退溪思想研究國際學術大會

1、基調講演

錢穆・阿部吉雄・韓明洙

2、研究發表

李家源・渡部學・姜周鎮・宋兢燮

3、特別寄稿……………山崎道夫

△連載▽

退陶弟子列傳△8▽趙穆篇 李家源

退溪名著譯註・答李仲久書△4▽ 李東歡

退溪名著研究・啓蒙傳疑△6▽ 姜天奉

退溪學界消息

☆退溪思想研究國際學術大會盛了 ☆安東市、

日本 東金市外 姉妹結緣推進中 ☆阿部博士에

多栢章 ☆退溪學研究功勞者에 陶山書院서 感謝

・紀念牌贈呈 ☆日譯「イマ物語」出刊 ☆國際

세미나、來年에는 東京서 開催키로

退溪學研究院 刊行圖書案内

△書評▽ 慶北大「退溪學研究」(第一輯).....全斗河
退溪學研究動向△慶北大「退溪學研究」第一輯 發刊/四七
論爭上の(四端)解釋에 대한 宋教授發表等▽

第四輯△一九七四年十二月二十五日發行▽ 四五〇원

卷頭辭.....朴鍾鴻

韓儒李退溪的性理學(論文).....蔡茂松

△連載▽ 退陶弟子列傳(四).....李家源

亦樂書齋再再論.....渡部學

退溪先生的理倒說小考.....李鍾述

△退溪名著譯註▽ 答李仲久書譯註.....李東歡

啓蒙傳疑研究(2).....姜天奉

△連載▽ 退溪先生詩譯註(中).....李家源

△追憶錄▽ 大道를 걸으신 宇野哲人先生.....阿部吉雄

△書誌▽ 退溪先生的手蹟「活人心方」.....李熙大

第五 六輯△一九七五年五月二十五日發行▽

七〇〇원

卷頭辭.....朴鍾鴻

「국사」教科書의 性理學 敘述 批判.....李相殷

朱子學的 韓國傳播考.....錢穆著・李相殷譯

△原文▽ 朱子學流衍韓國考.....錢穆

△附▽ 錢穆先生的著述과 略歷.....李相殷

△連載▽ 退陶弟子列傳(五).....李家源

日本の 朱子學.....阿部吉雄
退溪의 人間斗 思想.....尹絲淳

△退溪名著譯註▽ 答李仲久書譯註(2).....李東歡

啓蒙傳疑研究(3).....姜天奉

△連載▽ 退溪先生詩譯註(三).....李家源

△書評▽ 慶北大「退溪學研究」(第二輯).....全斗河

第七輯△一九七五年十月三十日發行▽ 五〇〇원

金鍾泌總理 揮毫△道義之源 教學之方 修己之本▽

朱子學的 韓國傳播考(2)(李栗谷篇)(附原文).....錢穆

退陶弟子列傳(六)(栗谷篇).....李家源

啓蒙傳疑研究(4).....姜天奉

全斗河氏의 書評을 反駁함.....宋兢燮

日本刻版 李退溪全集 影印本序 및 解題.....阿部吉雄

退溪學界消息△退溪學研究로 두 분에學位/退溪學研究
後援會發足▽

第八輯△一九七五年十二月三十日發行▽ 五〇〇원

卷頭言.....李相殷

四端七情論의 論하는 言△完譯▽.....尹絲淳

退高四七論辯과 高峯의 論據.....劉明鍾

朱子性情論及 韓儒 李退溪 四端七情說研析.....蔡茂松

退溪學報 過月號紹介

① 創刊號 一九七三年十月二十五日發行 一五〇頁

〔寄報〕 陶山書院全景 (天然色寫眞)・退溪先生銅像除幕式・遺品展示會

創刊辭……………朴鍾鴻

退溪先生聖學十圖贊詩……………梁啓超

退溪學과 그 研究方法의 問題……………李相殷

△特別寄稿▽

日本에 있어서의 李退溪研究……………宇野哲人

〔連載〕 退陶弟子列傳(一)……………李家源

△舊評▽ 鶴峰全集에 대하여……………阿部吉雄

退溪先生年譜(抄錄)……………李完裁

退溪先生四百周年紀念事業報告……………李東俊

退溪學研究動向△韓日文化심포지움/日本「李退溪研究會」發足等▽

② 第二輯 一九七四年三月一日發行 四五〇頁

卷頭言……………朴鍾鴻

〔退溪名著二題〕

戊辰 六條疏・譯解……………李相殷

△譯註▽ 景福宮重新記……………李東歡

△特別寄稿▽

韓國의 書院과 初等教育의 發展……………渡部 學

〔連載〕 退陶弟子列傳(二)……………李家源

退溪學統이은「上總道學」……………松戸光夫

崎門學派와「上總道學」……………李東俊

退溪學研究動向△「退溪의 生涯와 思想」에 著作賞・默齋一七五周忌等▽

〔輓詞〕 宇野哲人博士輓詞……………李 東 俊

〔遺文〕 創刊에 부친다……………故宇野哲人博士

△特別附錄▽

聖學十圖譯解(六十六面全載)……………譯解 李相殷

③ 第三輯 一九七四年七月一日發行 四五〇頁

◇ 朴正熙大統領閣下揮毫「道義復旺」

卷頭言……………朴鍾鴻

退溪學的 現代的 意義……………韓明洙

〔連載〕 退陶弟子列傳(三)……………李家源

△特別寄稿▽

佐藤直方の 李退溪尊信……………阿部吉雄

退溪의「格物・物格說辯疑譯解」……………李相殷

〔鄉約〕譯註……………李章佑

啓蒙傳疑研究〔1〕……………姜天奉

〔連載〕 退溪先生詩 譯註△上▽……………李家源

宇野哲人博士를 哀悼하다……………李東俊

聖學十圖

影印·退溪先生圖說十二圖
附·黎元洪贊辭·梁啓超贊詩

退溪先生遺作인 「聖學十圖」와 中國의 名士 梁啓超·黎元洪 兩氏의 贊辭 등을 影印한 도합 十二幅의 圖說集。

이 두 가지 影印文書는 지금부터 五十年前(一九二〇年頃) 中國北京 尚德大學에서 國民精神의 振作을 위해서 影印發刊했던 것으로 본 院에서 간신히 그 一部를 求得하여 刊行한 것이다.

〈屏風用特大版簡케이스入 三〇〇〇원〉

당시 中國에서 이 影印事業에 中華民國 大總統 黎元洪 등 名士 五十餘名이 連署 發起했던 것만 봐도 그 比重을 알 수 있다. 十幅 또는 十二幅 屏풍을 만들 수 있도록 특수大型판형으로 高級紙에 影印 하였으며 教育資料로도 활용하다.

聖學十圖譯解

譯註·李相殷

〈菊版 古面·半洋裝·三〇〇원〉

본래 「聖學」이란 中國哲學의 精粹、이를 모두 간추려 太極道에서 夙興夜寐 箴圖에 이르기까지 열폭 圖說로 엮은 것이 바로 「聖學十圖」이다. 그러나 워낙 深奧한 哲理과 難題한 嫌이 없지 않았던 것을 李相殷博士의 平易한 譯解로 누구나 알 수 있게 한 것이다.

學生에게 退溪學을 올바르게 가르칠 수 있는 教師用 參考書도 김할 수 있다.

活人心方

影印·古代요가圖
解題·李光源

〈菊倍特殊製本 三〇〇〇원〉

원래 「活人心方」은 明의 玄洲道人 朱權(一四〇三年頃)이 지은 道家者流의 著籍. 本院에서 影印·刊行한 이 책은 退溪先生宗宅이 所藏한 「退溪先生遺墨」중의 한 책이다. 卷尾에는 先生의 十世奉祀孫 省流志淳公의 「小跋」이 붙어 있고 表題 「活人心方」도 省流公의 手蹟이다. 그중 특히 八個圖는 古代의 「요가」로서 唯一의 養生訣이라 오늘날 사는 우리에게도 興味가 津津하다.

性理學諸家解抄

影印・退溪先生手筆本六十六葉
解題・李家源

△韓式製本・三〇〇〇원▽

退溪學研究

1972年刊

退溪先生四百周忌紀念論文集

「性理學諸家解抄」는 退溪先生께서 性理學을 研究하실 때 諸家의 說을 抄解하신 六十六葉의 手筆本을 本院에서 原型대로 影印・刊行한 것. 이 手筆本에는 二十餘군데 「混按」과 아울러 先生의 說明이 보이고 여러 곳에 圖가 插入되어 學界의 關心事가 되어 있다. 「啓蒙傳疑」와 더불어 雙璧의 存在 있으나 某家의 極秘藏으로 「陶山全書」중에 마져 실린 일이 없었던 珍貴本이다. 이번 刊行으로 실로 四百年만에 햇빛을 본 것이다.

退溪先生四百周忌를 紀念하여 發刊한 論文集. 지금은 故人이 된 朴鍾鴻博士를 비롯하여 高大名譽敎授 李相殷博士、延大 李家源博士 등 斯界의 碩學들의 珠玉같은 論文十篇이 收錄된 紀念碑의 刊行物.

△收錄論文內容▽

退溪의 時代의 背景	朴鍾鴻
退溪의 學問과 思想	李相殷
退溪의 詩歌文學研究	李家源
李朝史에 있어서의 退溪	姜周鎭
退溪先生과 奇高峯	李乙浩
退溪先生의 敬에 對한 倫理的 考察	柳正東
退溪先生의 學問의 方法	全斗河
退溪의 存在論	李完栽
退溪敎思想의 哲學的 考察	李東俊
退溪의 價值論	尹絲淳

〈菊版六面 高級洋裝케이스入 三〇〇〇원〉

日本儒學者들이 본 退溪先生과 退溪思想

- 朝鮮의 李退溪 以後 이 길을 負荷하고자 한 者를 내 알찌기 듣지 못했노라. —佐藤直方 <十七世紀>
- 그 學識의 이른(到) 바는 도시 元·明 諸儒의 類가 아니로다. —佐藤直方
- 朱子以來의 一人. —稻葉默齋 <十七世紀>
- 百世之下에 朱子의 길을 이은 者는 退溪 그 사람으로다. —藪孤山 <十八世紀>
- 元·明時代를 通해서 古今絶無의 眞儒이다. —橫井小楠 <十九世紀初>
- 程朱의 學은 朝鮮의 李退溪에게 傳하고 一中略 이 제 그 學을 傳하여 이를 今上皇帝<明治天皇>에 바쳤노라. —元田永孚
- <日本人들이 明治第一의 功臣이라고 稱頌하는 學者, 日本教育의 百年大計에 이룩했다는 教育勅語의 起草者>

本全集의 內容

上卷△五〇五面▽

☆ 朱子書節要△二十卷二十冊 大塚退野手澤本▽

☆ 延平問答△二卷二冊▽

下卷△五二二面▽

☆ 李退溪書抄△十卷十冊▽

☆ 天命圖說△一卷鄭之雲·李滉共撰一冊▽

☆ 聖學十圖 竝 戊辰封事△一卷一冊▽

☆ 易學啓蒙圖說△四卷二冊▽

☆ 自省錄△一卷二冊 阿部吉雄 手澤本▽

☆ 朱子行狀△一卷一冊 植木惺齋手澤本▽

☆ 西銘考證講義△一卷一冊 中村習齋 手澤本▽

☆ 七先生遺像贊△一卷一冊▽

☆ 心經附註△四卷四冊 或은 一冊▽

● 强義樂議員△우리는 바로 이 땅에 退溪先生과 같은 歷史的 巨人, 偉大한 思想家를 가졌다는 事實에 自誇나 慰安만을 일삼을 일이 아니라 이를 探求하여 世界에 宣揚함으로써 우리 後孫·後輩에게 時代使命을 다해야 할 責務를 느낀다.

● 李相隱傳△上 世界가 東洋에서 求하는 것이 바로 退溪의 教育精神인 것을 알고 있는 사람이 우리 나라에 과연 몇 사람이나 될 것인가. 同體·自覺을 發할 수 없다.

退溪思想은 어제의 哲學이 아니라。그것은 우리 民族이 이룩한 하나의 金字塔이며 世界文化의 未來展望을 밝혀주는 巨大한 오늘의 指標이다。

退溪先生逝去四百五周忌紀念出版

日本刻版

李退溪全集

東京大學名譽教授・文博
日本李退溪研究會長

阿部吉雄 編

五〇〇部限定版

上・下一帙

頒布價 一八〇〇〇圓

〈體裁〉

■ 豪華洋裝 ■ 表紙・布크로스

■ 金箔鐵印・二重케이스入

■ 80그람特殊高級紙使用

退溪先生은 우리 民族이 낳은 偉大한 思想家이며、退溪思想은 우리 民族이 이룩한 찬연한 金字塔이다。

退溪先生을 모르고 韓國學을 말할 수 없듯이 退溪思想을 모르고 近代 日本文化의 深源을 밝힐 수는 없다。

그들은 이미 退溪思想의 眞價를 世界文化의 未來展望에서 보려고 試圖하고 있다。

「自省과 省察과 體察을 通하여 人間精神의 尊嚴性과 그 存在를 再確認하는데 大本」

(本全集 編者 阿部吉雄 博士序)을 두고 있는 退溪先生의 思想은 二十世紀 物質文明의

굴레 속에서 자칫 「人間喪失」의 지경에 빠저 몸부림치는 現代人에게 確然한 方向을

提示해 주는 巨大한 指標이다。

退溪學研究院

內 案 書 圖 行 刊

退溪學研究院은 目的事業의 하나로 研究誌「退溪學報」〈季刊〉를 비롯하여 아래와 같은 退溪學關係圖書를 繼續 刊行하고 있습니다.

本院刊行圖書는 原則的으로 會員에게만 配布하고 있습니다만 一般을 爲해서도 多少의 餘裕部數를 確保하고 있습니다. 購讀希望者는 本學報에 끼워 있는 對替用紙에 冊名을 적어서 申請해 주십시오.

既 刊 目 錄

◀ ● 既刊 ○ 近刊 ▶

● 退溪學報〈季刊〉

本院機關誌의 性格으로 退溪學研究를 中心으로 한 論文・研究資料・國內外學界動向等을 다루고 있는 退溪學報는 好評에 發行되어 이번으로 二十九輯이 나왔습니다.

研究誌인 만큼 會員制로 하여 限定部數만을 發行하고 있으므로 곧 絶版되는 수가 있습니다. 缺本없이 구독하시려면 되도록 會員으로 加入하시는 것이 有利합니다. (本學報 153面 參照) 〓 會費 〓 一年 500원 一部 欸 1,500원 〓

● 李退溪全集(日本刻版)

編・阿部吉雄

△日本李退溪研究會長・東京大學名譽教授△

● 이 마 〈退溪主題長篇小說〉 作・金聲翰

● 이 마 物語 △ 이 마 「日本語版」 譯・金素雲

● 退溪學研究 退溪先生四百周忌紀念論文集

● 性理學家解抄〈影印〉 退溪先生遺墨六十六葉

● 活人心方〈影印〉 退溪先生遺墨

● 聖學十圖〈影印・12圖〉 退溪先生圖說・附贊辭

● 聖學十圖譯解

朴命俊 青松女子中學校 理事長

鄭海鵬 青松和陸國民學校長

朴址鎬 青松教育長

李成鎬 青松郡 眞寶國民學校長

李愚獻 蔚珍郡 平海面 厚浦國校長

安善江 大邱市 南區 大明洞 一五一

白龍錫 星州郡 星州面 京山里

呂柄東 星州郡 碧珍面 海平里

洪載龍 慶山郡 花城國民學校長

金尙桂 蔚珍綜合 中等學校長

권윤경 울진군 죽변중고등학교

김달웅 대구 평리중고등학교장

張昌鎬 善山郡海平國校

李鍾河 大邱市東區泛臭洞 八〇五의 三〇三

鄭鎬宗 善山郡 安谷面 國民學校

金在德 大邱市 東區 上洞 一五四의 二一

洪鍾律 善山郡 龜尾邑 元坪洞

吳海碩 大邱市 鳳德洞 七三〇의 三六

金鉉奇 高靈郡 高靈面 延詔洞 二一九의 二

金洪箕 大邱市 大鳳洞 一二三의 四

權大泳 大邱市 東區 壽城洞 一가 一〇五의 七

蔣志恒 大邱市 南區 大明洞 一九七九

李吉修 安東市 明倫洞 三三八의 五

權泰亨 安東市 平和洞 一〇八의 五七

李吉雨 安東 女子中學校

李秀哲 大邱市 大鳳洞 五九〇

金澤鎮 울릉郡 南面 道洞 三三三의 二七

朴成學 울릉郡 南面 道洞 二五六의 二一

李鍾烈 울릉郡 南面 道洞 二二九

張春玉 울릉中學校

金錫震 울릉郡 南面 道洞 二二三

邊喆九 英陽中學校

崔挺植 英陽女子學校

金壽木 英陽郡 亞都洞 三八一

申末淑 軍威郡 孝令中學校

李璿和 軍威郡 孝令國民學校

孫基大 軍威女子中學校

金其壽 軍威郡 東部洞 二八九

姜任述 軍威中學校

韓鉉旭 永川郡 永川邑 完山洞 九〇三

全學珉 英陽教育廳

李東垣 英陽教育廳

金燮東 大邱市 大鳳洞 一六一

李文圭 英陽國民學校

◇退溪學研究後援會 會員名單(二)

牟種德 永川郡 永川邑 城內洞 一一九一
 琴昌稷 奉化郡 奉化邑 浦底里
 李興洛 奉化郡 奉化邑 浦底里
 李鍾河 星州國民學校
 蔡命得 星州 女子高等學校
 鄭知鎔 盈德郡 南石洞 八斗七
 徐永珍 盈德郡 達山面 達山中學校
 南慶純 盈德郡 寧海面 槐市洞 三三四
 李崇教 盈德郡 丑山面 上元里 一九七
 金鍾漢 盈德郡 江口中綜高
 李楨萬 尙州郡 青里面 佳川 五七七
 尹升永 尙州郡 外南面 歐坪里 一一三斗三
 俞萬植 金泉市 平和洞 二七〇斗六
 金泰植 漆谷郡 倭館邑 石四洞 七三〇斗一一
 郭鍾學 漆谷郡 倭館邑 倭館洞 九七六
 趙誠斌 漆谷郡 倭館邑 倭館洞 七八四
 金鎮坤 漆谷郡 若木面 東安里 三九四
 裴相灝 漆谷郡 若木面 觀音洞
 吳海根 義城郡 義城邑 道西洞 一七四
 具 玟 義城郡 佳音面 金湖洞

金孝柱 義城郡 比安面 二杜洞
 朴永浩 義城郡 安溪面 上存洞
 金甲生 義城郡 金城面 山雲洞 六七三
 南應時 盈德郡 寧海面 元邱里
 安相悅 奉化郡 奉化邑 三溪里 四
 李相根 永川郡 永川邑 門山洞
 李康麟 尙州邑 南城洞 一三斗五〇
 金鳳來 月城郡 陽北面 魚日里
 金海仁 慶州市 城東洞 一九四
 尹畢述 慶州市 城東洞 三八六斗一
 崔榮造 慶州市 皇吾洞 三一九斗七
 金育萬 月城郡 門南面 伊助里 五七五
 權五燦 慶州市 皇南洞 二四一
 金鍾甲 서울市 崇仁洞 一二三三三
 姜聲步 月城郡 安康邑 安康里 三五七
 李穆宰 榮州郡 榮州邑 下望里 四〇二
 李鍾瑚 聞慶郡 店村邑 三里 四二八斗五七
 李源敬 聞慶郡 聞慶邑 下里 一八九斗二
 崔壯峰 永川郡 永川邑 化龍洞 二〇二斗二
 李義玉 榮州 中央國民學校
 姜聲教 榮州國民學校
 林海成 慶州市 寺井洞 七〇

退溪學研究院
退溪學報

會 員 名 簿

<11>

1977年 9月 現在

◇ 名 簿 ◇

丁健榮 서울시 영등포구 개봉동 三六五—八
송하경 전북대학교 철학과 교수
송함룡 서울시 도봉구 상계二동 三五七—一〇호
송석구 동국대학교 교수
朴相根 대구시 남구 대명동 一八二—〇一八
이남영 서울대학교 철학과 교수
이중후 서울시 영등포구 화곡동 四〇八—九二
전대한 서울시 용산구 원효로 二가 전대한의원
崔振學 서울시 마포구 서교동 四四二—四〇
한국연구원 서울시 서대문구 충정로 一가 九〇—一
崔珍源 성균관 대학교 국문과 교수
김수용 서울시 영등포구 신도림동 七五二—七〇

李萬熙 서울시 관악구 봉천一동 六三五—二四四
韓相璉 동국대학교 교수
홍경섭 경기대학교 교수
한종단 전북 이리시 신동 三二—一四
이재식 서울시 중구 예관동 七〇—二七
이철교 서울시 용산구 후암동 二四七—九
박성보 서울시 동대문구 제기동 二八五—二一
安商元 전국대학교 사범대학장
은정희 서울시 종로구 재동 八四—二三
金秉俊 영등포구 여의도동 삼남아파트 三三〇—五호
李東岱 서울신락은행 영등포동지점장
李東鎔 서울시 동대문구 중화동 三三一—八七
변형석 서울시 중구 신탄동 三九八—二一 릉五반
李直鎔 경북 안동군 도산면 도산 우체국장
김 기 전북 완주군 조촌면 동산고등학교
郭仁燮 경북 달성군 유가면 한정 一구
임갑순 경북 의성군 춘산면 옥정동
趙旻永 경북 예천군 감천면 현내동
李東英 대구 동구 상동 一三二—三三
李善鎔 서울시 용산구 원효로 二가 一—三三
鄭元植 경북 성주군 수운면 지촌리
이승조 경북 봉화군 재산면 동면 二리 동면국민학교

아닌은 朝鮮朝 歷史의 높은 봉우리로 추앙하게 된다.

이같은 士林政治 속에서 발전되는 和의 原理를 결론 지으면서 우리는 더 멀리 韓民族의 文化人類學的인 身元을 아울러 확인하여야 하겠다.

그것이 바로 文化的으로 스키타이(schtyo-siberian)系統이면서 大陸(中國)을 綜合한 그리고, 黑陶文化 殷系로 연결되는 東夷이면서도, 彩陶文化인 華夏(周)를 綜合한 吾東(我韓)이라는 主體인 것이다.

이것을 「玄妙之道」라는 韓民族의 固有한 文化的 綜合性에서 고찰할 때, 天性을 중심으로 하는 儒家的 經(中)을 중심으로 하여, 佛性을 중심으로 하는 佛家的 法(空)과 自然을 중심으로 하는 道家的 常(無)을 비교할 수 있다면, 바로 韓民族의 「玄妙之道」는 이것들을 모두 綜合하여 調和시킨 바로 하늘(天)과 人間이 서로 만나는 天符를 중심으로 한 和(一)의 가치로서 종합할 수 있다 하겠다.

이같은 文化的 綜合性을 바탕으로 한 韓國의 和의 原理를 朝鮮朝道學에서 다시 찾는다면, 그것은 孔子가 일찌기 주장하였듯이 『質勝文한 野(樸)』도 아니고 『文勝質한 史』도 아닌 그야말로 그것을 종합한 文質彬彬이라 하였다. (論語, 雍也)

그것은 歷史의으로 곧, 質을 상징하는 黑陶文化, 殷과, 文을 상징하는 彩陶文化, 周의 기반을 종합하여, 조화하고 있는 東夷(吾東)의 和라 하였다.

이제까지 西洋의 思想에서는 카토릭의 西歐에 바탕을 둔 自由(個別主義的)의 개념과 비잔틴의 東歐에 바탕을 둔 平等(全體主義的)의 갈등 속에 대립되어 왔다.

따라서 우리는 근원적으로 풀리지 않는 그 西歐思想의 갈등을 풀기 위한 새로운 歷史의 해답의 가능성으로서, 朝鮮朝道學思想 속에서 발전되는 和의 原理를 다시 한번 주의 깊게 찾지 않으면 안 되겠다.

그러나, 그 和의 原理를 담고 있는 朝鮮朝의 道學思想이 오늘날 그에 의한 해답을 기다리는 西歐와의 文化的 위치가 공간적으로나 시간적으로, 가장 먼 곳에서 있어야 한다는 것은 여하튼, 대단히 상정적인 것이 아닐 수 없다.

속으로 확대되었을 때, 丁茶山の 實로서(經世的 측면) 각각 표현되어 나왔던 것이다.

IV

朝鮮朝의 性理學이 政治史 앞에 나타났을 때, 그 모습은 역시 밖으로부터 밀려오는 對外的 矛盾(民族의 矛盾)을 극복하기 위한 根本主義의 측면이 강하였다.

그것은 北方民族인 蒙古族으로 하여 시달려 온 中世 麗末의 矛盾을 극복하기 위하여 등장된 朝鮮朝 性理學의 歷史的인 必然性이기도 하였다.

이같은 性格은 淸에게 깃들인 民族의 矛盾을 극복하기 위하여 나타난 北伐思想에서도 마찬가지로(中原之成 虜易逐一己之和意難除), 밀려오는 帝國主義 侵略 앞에서 그것을 물리치기 위한 衛正斥邪思想에서도 여전히 脈脈하였었다.(朱子 懇懇以復 疆土爲第一義 衛正斥邪에 이어진 性理學의 脈絡)

그러나, 朝鮮朝 道學에는 이같은 根本主義의 측면만이 아니고, 政治의 그 對內的 矛盾을 次元 높은 道의 原理로서 中和할 수 있는 大同主義의 측면이 함께 있었던 것이다.

여기에 바로 王朝 秩序下에서도 온 民族의인 義兵이 일어날 수 있는 韓國의 道學의 脈絡이 있었고, 士農工商이나 班常과 같은 外形의 差等에도 불구하고, 언제나 道學에서는 「損上益下」와 같은 實德을 강조할 수 있었던 朝鮮朝 선비의 和의 정신이 있었다.

朝鮮朝 近世政治史로 보았을 때, 한마디로 士林道學의 大同主義의 爲一の 和가 존재하지 않았더라면, 壬亂七年의 戰亂 앞에 그 위대한 義兵의 活力은 나올 수 없었고, 다시 그 士林道學의 道本主義의 爲一の 道가 없었더라면, 胡亂 뒤의 挫折 속에서 끝내 이겨낼 수 있는 底力은 찾지 못하였을 것이다.

여기서 우리는 그 道學精神을 內面化시켜 近世文化의 기반으로 구축해준 退溪의 性理學을 단순한 文化만이

이같은 天人合一이나 君民本一의 思想은 그 論理를 理나 道로서 더욱 深化시킴으로써, 보다 구체적인 爲一 思想으로서 다음과 같이 表現되어 나왔다.

「聖人以天地之大 兆民之衆 爲一已而, 觀其理 處其道 (前掲 靜菴集)」

이때 「觀其理」는 爲一을 이루기 위한 敬天(理)의 차원이란, 「處其道」는 爲一을 이루기 위한 爲民(道)의 차원에 해당한다 하겠다.

그런데 이같은 理와 道의 차원이 政治思想에서 만나려할 때도 그 중심개념은 여전히 또한 爲一이란 價値였다. 즉, 政以一其行 則政化大學라 하여 政治에서 가장 근본적 중심개념은 一이었던 것이다. 그렇다면, 이같이 朝鮮朝 士林政治에서 강조된 爲一의 價値는 과연 무엇이었을까.

그것이 곧, 全體主義로서의 一(平等)만도 아니고, 個別主義로서의 一(自由)만도 또한 아닌, 바로 우리들 士林 政治에 있어서의 中庸主義로서의 一인 和(總和 내지 共和)의 원리였던 것이다.

이때 和는 다음과 같이 나타나고 있다.

「以其天下之道 導與我爲一之人 以其天下之心 感與我爲一之心 (前掲 靜菴集)」

여기서 『爲一之人』을 統合의 論理라 한다면, 『爲一之心』은 그대로 總和의 論理에 해당한다 하겠다.

이같이 『爲一之人』과 같은 統合의 和는 『爲一之心』과 같은 總和의 和는, 그 爲一을 실천하기 위한 중심개념이 곧, 道였던 것이다.

여기서 朝鮮朝 士林政治의 基本脈絡이던 道學은 그대로 韓國의 近世政治의 특색인 和의 原理를 실천하기 위하여 歷史 위에 나타난 心理學의 韓國的인 한 表現態였던 것이다.

이같은 韓國 道學의 存在形態가 理論적으로 深化되면서 內面化 되었을 때, 李退溪의 敬이(理論의 측면), 그것이 實踐과 함께 外現化 되었을 때, 李栗谷의 誠이(政治의 측면) 각각 발전된다.

그리고 이같은 道學의 측면이 挑戰받은 近世史를 통하여 더욱 歷史化 되었을 때, 淸과 같은 外壓 앞에서 道學精神을 더욱 강조한 形態로서의 宋尤庵의 直으로(義理的 측면) 그리고, 그것이 구체적 統治過程과 社會問題

57, 導言 참조)

여기서 우리는 朝鮮朝의 士林政治에서 政治史的으로서는 일찌기 저 歐陽修가 그의 「新五代史」에서 말하였듯이 「正不正」「合不一」과 같은 正統性의 의미를 찾아낼 수가 있는 것이다.

즉, 이제까지 勳舊勢力에 의하여 강조되어 온 政治 이데올로기가 新進士林들의 새로운 政治論에 의하여 深化되고 調整되었을 때, 「正不正」의 기능이 그리고, 다 같은 士大夫 계층으로서 이제까지 같아져 온 勳舊와 士林 이 다시 政治現場에서 하나로 만났을 때, 다시 「合不一」의 기능이 이루어질 수 있었던 것이다.

따라서, 朝鮮朝 新進士林들에 의하여 이것이 政治史的으로는 「正不正」「合不一」과 같은 강한 실천성을 가지고 형성되어 나 온 性理學의 時代史의 表現이 바로 道學이었던 것이다.

III

그렇기 때문에 朝鮮朝 道學의 特色에는 「正不正」을 강조하기 위한 강한 根本主義의 측면과 「合不一」을 실천하기 위한 강한 大同主義의 측면이 함께 하고 있었다.

이것이 『不正한 것을 바르게 하는』 根本主義의 측면과 『不一한 것을合一케 하는』 大同主義의 측면이 하나로 調和를 이루고 만날 때, 그것이 바로 『큰 하나 (一)』를 가리키는 「爲一」의 사상이었고, 다시 이와 같은 根本主義와 大同主義를 만나게 할 수 있는 論理的 다리가 바로 道라는 개념이었다.

그것이 바로 朝鮮朝 道學에서 발견되는 『以道爲一』이라는 政治思想의 특색이었다.

「天與人 本乎一而 天未嘗無其道於人 君與民 本乎一而 君未嘗無其道於民 (靜菴集 卷三)」

이것은 그대로 天人合一과 君民本一에 바탕을 둔 爲一思想인 것이다. 이때 天人合一은 敬天을 바탕으로 한 人間尊嚴思想과 君民本一은 爲民을 바탕으로 한 人本平等思想으로 각각 연결되고 있다.

그러나 그것을醸出시킨 직접적인契機는 士禍라는 쓰라린 歷史의 陣痛 뒤에서였다.

이것은 朝鮮朝 道學이라는 文脈에서만 바라보았을 때, 그것은 朝鮮朝의 道學이 그 建國當時인 14세기 말에 成立되지 못하고, 곧 100년이 걸린 士禍 뒤에서야 成立되어 나왔다는 朝鮮朝 道學成立의 時間的인 遲滯를 의미한다.

그러나 그 時間的인 遲滯(time lag)는 朝鮮朝 道學 자체의 遲滯가 아니고, 分類史로 보았을 때, 朝鮮朝 建國을 설명하여야 할 政治史와 거기에 해당하는 政治文化인 道學이라는 文化史 사이의 時間的인 間隔이었던 것이다. 여기서, 士禍는 朝鮮朝 士林들이 政治史 앞에서 흘린 피의 비극이었지만 그러나, 그 결과와는 朝鮮朝 建國前에서 잘라졌던 政治史(勳舊勢力)와 文化史(新進士林)의 合流 내지 合一이라는 새로운 創造를 가져왔다.

그結果가 바로 士林政治의 成立이었던 것이다. 그렇기에 麗末 士大夫라는 같은 社會的 階層이었으면서도 政治 엘리트인 李成桂와 文化的 엘리트인 鄭圃隱 사이에서 現實을 肯定하는 엘리트(勳舊派)와 現實을 否定하는 抵抗 엘리트(士林派) 세력으로 잘라져왔던 歷史의 兩大 줄기가 서로 하나로 만나는 데에서 바로 15세기 말 朝鮮朝의 士林政治는 成立되어 나왔던 것이다.

이와 같은 歷史的인 서로의 만남을 勳舊와 新進士林이라는 兩歷史勢力의 相互關係에서 보았을 때에는, 士林勢力으로서는 이제까지 在野에서 成長되어온 潛在勢力의 立場으로부터 政治의 現場(political forum)으로 뚫고 들어가기 위한 무거운 參與에의 시련을 겪어야 했고, 勳舊勢力으로서는 이제까지 없던 士林이라는 새로운 엘리트集團의 충격을 받음으로써, 그 政治文化의 폭과 내용을 새롭게 조정하고 확대시키지 않으면 안되었던 것이다. 여하튼 勳舊와 士林 사이의 結合이라는 政治的 統合을 통하여 朝鮮朝의 士林政治가 나타났을 때, 그것은 그만큼 朝鮮朝의 政治文化의 폭을 확대시키고, 새롭게 前進시키는 肯定的 性格을 지니고 있었다.

이것을 政治史의 文脈에서만 말할 때, 그것은 이제까지 參與政治勢力(즉 勳舊)에 의하여 주로 維持되어 오던 政治的 法統이라는 脈絡과, 批判政治勢力(新進士林)에 의하여 주로 이어져 오던 文化的 道統이라는 脈絡이 하나로 만나는 正統性的인 統合이었던 것이다. (正統, 道統, 法統의 개념에 대하여는 任卓宣, 孔孟學說底眞相和辯正, 民國

그들에는 士林이라는 文化主體가 새 歷史단계의 指導理念으로서 채택한 性理學이라는 信念體系(Belief-System)의 문제와. (Ideology 意태이든, 國家理性의 형태이든)

그 세체가 그같이 士林이 主體가 되어 性理學的 統治理念의 기반 위에서 이끌고 나온 구체적 政治文化의 내용이 무엇이나? 하는 문제로 귀착된다.

이같은 문제들을 종합적으로 풀기 위하여 本題는 朝鮮朝 士林政治라는 汎博한 標題 아래 그것의 초기 상황에 서 가장 절실하였던 道學이라는 表現態에 그 초점을 맞춰 보기로 한다.

朝鮮朝 性理學이 가지고 있던 여러 측면 가운데에서도(理學的·經學的 그리고, 뒷날의 實學的) 특히, 그 實踐的 의미와 연결을 가지고 있던 이 道學이란 측면은, 그 자체가 이미 韓國史에서 朝鮮朝라는 새 歷史단계와 밀접히 연관되고 있던 歷史的 產物이었던 것이다.

그 새로운 歷史단계를 바로 政治史的으로 우리들이 韓國近世라고 할 수 있다면, 그렇기 때문에 우리는 그 近世精神을 응결시킨 道學의 내용에서, 바로 精神史的으로서는 저 高麗朝라는 中世를 극복할 수 있었던 극복의活力과 함께, 그 이후에서 다시 近代를 창조할 수 있었던 韓國의 近代에 대한 創造的 기반을 함께 찾아야만 한다.

이같은 本題의 추구에서 概念上的 獨立變數는 어디까지나 士林이라는 韓國的 主體요, 여기서 道學은 바로 그 士林에 의하여 深化되고 表出된 韓國的 近世政治文化의 한 脈絡으로 형성되고 있는 것이다.

II

朝鮮朝의 道學을 成立시킨 歷史的 轉機는 물론 士林이 主體가 되어 담당하고 나온 近世朝鮮朝의 建國이라는 肯定的 契機였다.

朝鮮朝道學과 士林政治의 特色

— 近世政治思想에서 본 「和」의 本質 —

崔 昌 圭

八서출大學院 教授

I

朝鮮朝 近世思想에서 性理學(斯文)을 己任으로 삼고 있던 士林(士林)들 가운데에는, 「紫陽沒後 吾道東矣」라는 意識이 강하였다.

그것은 곧, 新儒學으로서 性理學의 높은 봉우리를 쌓은 朱子의 道脈이(吾道) 우리 東方(韓國)에 있다는 일종의 文化的 向自意識(自意識)이었다.

여기서 우리는 朝鮮朝 性理學의 강한 韓國的 個別性과 그 歷史性을 찾을 수 있다.

이같은 韓國 性理學의 歷史性은 물론 性理學이라는 學問의 普遍性 위에서 만나야 할 韓國的 主體性의 한 모습에 해당한다.

이같은 朝鮮朝 性理學의 歷史性을 그 政治史라는 分類史의 입장에서 찾으려 할 때, 거기에는 적어도 다음과 같은 몇 가지 사실들이 전제될 수 있다.

그 첫째가 朝鮮朝라는 새로운 歷史단계를 담당하고 나온 士林(士大夫)이라는 文化主體(cultural unit)의 문제요,

5、結語

19世紀中葉、韓國이 内外의 政治的 思想的 矛盾에 苦悶하고 있었을 때、退溪의 教育實踐에 근거한 在地陶冶集團과 그 機能이 存在하고 있었으며、또한 退溪에 의한 東國風物一變을 確信하고 退溪思想으로 돌아가는 것에 의해 自主・近生活의 教育統一、따라서 思想的 統一의 道를 實現하려고 한 努力이、在郷草莽層人士들에 의해 進展되어 왔다는 것은 韓國近代史를 考察함에 있어서의 하나의 重要な 「해타」일 것입니다。

이것을 要컨대、進溪 朴在馨이 뜻한 바는 自主的이고 國民生活에 密着한 思想을！ 그리고 그러기 위하여는 李退溪로 돌아가라！ 라고 하는 것이었습니다。

리들에 있어서라, 라고 하고 있습니다. 그리하여, 淺學非才인 자기 자신들의 「持敬、治心之方」으로서, 먼 중국이 아니고 가까운 우리의, 그리고 退溪先生에 의해 開拓된 諸箴銘은 도음이 될 것이다, 라고 하고 있습니다. 本書採錄箴銘은 栗谷1, 退溪3, 慎齋3, 眉叟2인데, 大山李象靖은 10을 넘고 있습니다. 또, 芝峰, 樊庵의 것도 각각 1이 採錄되고 있습니다.

다음에 「海東續小學」은 計四一〇章으로 되어 있는데, (高宗十九, 壬午, 一八八二年에 成立, 高宗二十一 甲申年板行) 그 중에서의 出例回數는 退溪30, 靜菴13, 栗谷11, 南冥10, 旅軒9, 慕齋7, 寒岡7(以下略)으로 되어 있으며, 俞大齋의 「大東嘉言善行」에서의 出例回數가 退溪12, 栗谷89, 靜菴4, 南冥5, 旅軒1, 慕齋3, 寒岡2로 되어 있는 것과 큰 차이가 있어, 進溪의 退溪傾倒가 看取되는 바입니다. 또, 「海東續小學」에는 李雅亭·李芝峰各 4회가 出例되고 있는데, 「大東嘉言善行」(俞大齋)은 成立年代에 因由하여서인지 例示되고 있지 않습니다.

「海東續小學」의 自跋에 보여지고 있는 進溪思想은 注目하여야만 할 것으로서, 어떤 사람이 進溪에게, 大賢인 朱子에 모방하여 書를 撰하는 것의 不遜을 비난한 데 대하여, 進溪는 다음과 같이 對應하고 있습니다.

「退陶李先生曰、農夫之說桑麻、匠石之議繩墨、各其常事也、從而尤農夫曰、是僭竊爲神農也、尤匠石曰、是妄擬爲公輸子也、夫神農公輸、誠不易及、然舍是又安從學爲農工耶、今吾學朱子也、不其近於農而學神農、工而學公輸子、子何尤焉」

이라 하고 있으니, 곧 海東夫子 退溪의 말을 引用하여, 朱子에 모방해서 「東人格言懿行」을 綴據하여 무엇이냐 묻고 昂然히 反論하고 있습니다. 거기에는 思想上에 있어서의 「自主」의 立場, 產業에 종사하고 있는 國民生活에 密着한 立場이 闡明되고 있습니다. 더구나 同書의 李裕承序文은 本書의 特質을 지적하여

「我東前輩言行之習熟於見聞은 其感發而興起함이 尤速於置郵而傳命矣」

라 한다. 本書의 Lebensnähe(近生活)原則을 稱揚하고 있습니다.

未板行의 「陶山至言」(乾坤2冊, 一二二帳, 高宗二十九年壬辰, 一八九二)으로부터 보아 나가기로 합니다.

同書 卷末所收의 「壬辰」의 日付가 붙은 自跋에 의하면

「退陶李先生, 以近聖之資, 挺生南服, 累辭徵辟, 棲遯於清涼山六六峰下, 講道求志而終吾道, 遂大明於東矣。」
라 있어, 退溪가 聖人에 匹敵할 정도의 資質을 갖고 있으면서도, 높은 官職을 몇 번이나 辭退하고 陶山에 在鄉하여 講道求志, 스스로의 所信에 입각한 生涯를 一貫하여 드디어 韓國의 大明(太陽)이 되었다고 하고 있습니다.
즉, 退溪의 在地國民生活에의 沒入과 師弟同行, 率先垂範, 教學實踐(體察存養)을 朴進溪는 높이 稱揚하고 있습니다.
그리하여 그 「先生書三十卷」을 「伏讀」하여 「欣欣然感發而興起」, 스스로의 心養함을 돌보지 않고 그 問學에 관계되고 受用에 절실한 것(其尤關於問學而切於受用)에 대하여 「刪節其要」하여 本書를 撰하였다고 하고 있습니다.

「教子要言」은 撰著年이 未詳이나 文集所收의 自跋에 의하면 「中國嘉言善行之不入于小學書中」을 뽑아서 편찬한 것입니다. 進溪는 이 跋 속에서 人生의 「至樂」을 「讀書」, 「至要」를 「教子」라고 하여 (程子의 말), 사람의 「居家日用事」는 이 두가지 일에 있다 하고, 在鄉士林生活의 根幹을 讀書과 그것에 의해 얻어진 知德의 教育傳受에 있다고 하고 있습니다.

「海東續古鏡重磨方」은 退溪가 中國古書中에서 磨心을 위한 箴銘을 掇拾하여 撰한 「古鏡重磨方」의 海東版입니다. 그 自跋에 의하면, 「我聖朝德教休明이 比隆三代」하고 「時則若退陶老先生, 倡明道學, 允集大成, 宛然爲海東夫子」 즉, 退陶老先生 같은 분이 道學을 창명하여 宛然히 海東夫子가 되셨는데, 그 先生이 「古昔聖賢箴銘」을 採撰하여 「古鏡重磨方」을 편찬하셨다. 그런데 「在轡은 다행히 先生의 鄉(같은 나란)에 태어나 선생의 道를 趨向하고 선생의 말씀을 誦法(在轡, 幸生先生之鄉, 趨向先生之道, 誦法先生之言)」하는 데다 海東의 故事를 喜觀하여, 그 「海東續」版을 편찬하여 보았다. 「嗚呼라, 海東風物은 先生에 이르러 可히 一變하였다고 할만하다. (嗚呼, 海東風物, 至先生而可謂一變矣)」할 것이니, 先生의 天成의 資質을 가지고도 오히려 重磨를 기다림이 있는데, 하물며 우

3. 陶山講會

哲宗 5年甲寅(一八五四) 退溪先生을 제사 드리는 陶山書院에서는 「講會」가 행하여졌습니다. (12月 15日~17日) 이에 앞서(10月初) 「竹栖令公與鄕長老全員、齊會院中、發文知委于各里儒生」하였는데, 그 끝에 있어서

「自童蒙至于四十、每月朔、使之講于私塾、及其歲底、擇鄕之秀者、大同講會于本院」

이라는 것을 「先期輪告」(10月頃)하고 있습니다. 그리하여 12月當日에는 訓長・洞主 외에 前承旨 李彙寧(古溪)・前參判 李孝淳、前牧使 李彙載 등을 우두머리로 하는 幼學 30餘人이 遠村으로부터도來會하고 있습니다. 講會의 實施記錄文書에는 보이지 않고 있으나, 이같은 講會는 龍仁의 深谷書院에 보이는 「陶菴先生本院學規」속에도 規定되고 있습니다.

時間表制定에 의한 通年一齊授業形態를 취하지 아니하는 前近代期의 教育形態라는 것을 考慮하고서 이들 講會를 살펴볼 때, 地域差는 물론 있을 것이나, 韓國의 많은 地方에 이같은 書院을 中心으로 한 在鄕陶冶集團組織과 그 機能이 存在하여 있었던 것으로서, 教育의 內容・方法 등에 改善을 加하여야 할 것이 많이 있었다고는 하나, 새로운 教育的 對處를 위한 社會的 基盤組織은 存在하고 있었으며, 특히 退溪思想을 敎學의 中心에 둔 陶山에 있어서 典型的으로 顯現되고 있었습니다.

4. 「陶山至言」(進溪 朴在馨) 其他

19世紀 朝鮮朝에 있어서의 陶冶社會와 그 機能의 一典型을 陶山에 볼 수가 있는데, 다른 한편 思想史的으로 는 무엇이 보이는가? 進溪 朴在馨의 撰著活動에 대하여는 이미 紹介하여 두었으므로 생략합니다만, 여기서는

가 그것은 합리적인 것입니다. 斷絶史觀은 그것을 看取할 수 없는 데에 成立합니다.

2. 「事大交隣」의 情況推移

太祖 李成桂의 建國이 이루어지자 明의 冊封을 받아, 夷狄 元에 款을 通한 高麗朝를 否定하고, 事大(「事華 事明」)交隣을 國是로 하였읍니다. 그러나 그 뒤, 金의 勅與에 의하여 東아시아 國際政局은 변화하고, 光海君은 이에 대한 現實的 對應에 腐心하였으나, 仁祖反正(一六三三)은 果敢한 原則復歸를 達成하였읍니다. 즉, 仁穆大妃의 敎에는 말하기를 「光海가 恩을 忘却하고 德을 저버리어 款을 奴夷에 보내어…… 우리 三韓禮儀의 나랏로 하여금 夷狄禽獸에 돌아감을 免치 못하게 하였다.…… 罪惡이 이르렀으니, 그 무엇으론서 나라에 임금으로 되고, 백성들을 자식으로 하여 祖宗의 天位에 앉아 宗社의 神靈을 받들 것인가」라고 하고 있읍니다. 華夷論(『朱子學』)에 입각한 東아시아 國際政局의 秩序定立을 仁祖는 回復하였던 것입니다. 그런데 仁祖朝 15年 丁丑 正月 北方에서 쳐들어 온 淸의 軍營에 보낸 글(崔鳴吉撰)에는 「小邦이 海隅에 僻在하여 다만 詩書를 일삼고 兵革은 일삼지 않았다. 弱으로서 強에 부응하고, 小로서 大를 섬기는 것은 곧 理之常이다」라고 하여, 事大는 事華가 아니고 事強大이며, 그것이 비록 事強夷일지라도 그것을 理之常이라 하여 부득이한 것이라 하고 있읍니다. 그리고 現實政治에 있어서는 事強夷 思想에 있어서는 慕華라고 하는 政敎矛盾(石井壽夫 後李朝의 朱子學)의 相 攘夷(華夷論)의 思想을 빼놓고서의 利用厚生主義는 朝鮮王朝政治의 채택하는 바로는 되지 못하였읍니다.

그리하여 一九世紀에 이르러 列強 卒 複數의 強夷 强洋倭夷의 侵迫에 直面하게 되어, 어떤 强夷를 大로 삼아서 새로운 「事大交隣」秩序를 수립할 것인가? 혹은 事大交隣以外的 새로운 길을 취할 것인가?에 迷惑하게 되었읍니다. 그것은 情況 아래 韓國의 國民은 무엇을 하였는가?

退溪思想의 十九世紀展開

渡 部 學

（東京武藏大學 教授）

1. 緒言——方法論的前提

愚生의 非常한 研究에 發表의 자리를 마련해 주신 것을 깊이 感謝합니다.

오늘 다른 여러 선생들이 退溪思想에 관한 精緻한 研究考察을 發表하였는데, 愚生은 그같은 退溪思想으로 부터, 十九世紀 韓國에 있어서, 思想・社會의 全構造的 見地에서 무엇을 產出하였는가? 즉, 退溪思想의 知識的 存立의 面에서가 아니고, 그 歷史的 妥當의 面, 즉 「틀어막음」(gelten)의 面을 考察하고 싶습니다.

그러기 위하여는 먼저 韓國歷史에 대한 斷絶史觀을 끊어야 한다는 것이 그 표적이 된다고 하겠습니다. 즉 韓國의 文化는 옛날에는 連續하였었다. 그것이 朝鮮朝時代에는 차차 쇠퇴하여, 그 末期에는 無에 가까운 白紙 (tabula rasa)의 狀態에 떨어졌다. 여기에 日本의 새 文化를 가지고 와서 歷史의 新生을 齎來하였다고 하는 중래의 日本學者의 見解를 끊어버리지 않으면 안 됩니다. 異質의 歷史를 이어 붙여서 하나의 歷史像을 形成하려고 하는 斷絶史觀은 容許할 수 없습니다. 韓國의 歷史는 하나의 統一的인 社會構成體의 一貫한 展開이어서, 거기에는 한 줄의 붉은 실(英國海軍軍艦의 로우프의 中心을 貫通하고 있는 실)과 같은 붉은 실이 貫通하고 있고, 게다

하나를 잃어버리는 일은 다 같아 바람직한 일이 못된다고 할 때, 들을 지키면서도 하나의 尊嚴性을 喪失하지 않고 하나의 神聖性을 우러러 보면서 들을 지켜가려는 데, 退溪先生의 哲學的 核이 있다고 생각됩니다. 世界는 싸울 수 없는 一家라는 데 두리 안에서 여러 나라의 主權이 尊重되어야 함은 더 말할 것도 없거니와, 韓民族의 南北統一은 하나의 民族의 宗統에서 平和롭게 達成되어야 할 줄 압니다. 따라서 尊理의 實踐과 養理의 努力은 重大한 時代的 歷史的 意義를 갖는다고 하겠읍니다.

價値觀의 顛倒로 인하여 主權은 있는데 主體가 없다던가, 家庭은 있는데 家族이 없다면, 內外本末과 動靜語默을 通貫하는 敬은, 尊養의 理와 함께 現代社會의 遠心的 轉向과 求心的 變化의 核心的 寄與를 할 수 있으리라고 믿읍니다. 그것은 創意力을 蘇生시키고 새로운 價値觀 定立에 도움이 되겠기 때문입니다. 아울러서 이 思想的 西歐學問의 方法論的 接近은 後學들에게 앞으로 주어진 課題라고 생각합니다.

河南門下謝先生

程子の門徒인 謝先生은

百聖心傳一語明

모든 聖人의 心傳을 한 마디로 밝혔고나.

妙用深源都在熟

妙한 用과 깊은 源은 모두 익는데 있나니,

瑞巖稊稗不須評

瑞巖의 稊稗를 모름지기 評하지 말지어다.

體用一源이니 顯微無間이니 해서 높은 境地를 말하지만, 아는 것보다는 익히는(熟) 것이 重要하고, 實踐도 所重하나 敬虔이 뒤따라야 한다는 것입니다. 같은 하나의 世界를 보고서 輕舉妄動과 整齊嚴肅의 差異를 가져온다면 그것은 理論의 隔差가 아니라, 實(知)과 意(熟)에 말미암는 等差라고 생각됩니다. 蘊蓄된 學問과 圓熟된 人格은 退溪先生의 眞面目이라고 믿어집니다.

V

宣祖와의 對話 속에서 退溪先生의 哲學의 실마리를 찾아보았고, 現代社會의 樣相을 살피면서 六條疏와 聖學十圖 및 格致說을 통하여 그 哲學의 要點으로 理와 敬을 考察해 보았습니다.

過去の 儒學者들이 理와 敬을 말한 분이 적지 않게 있지만, 理라고 하더라도 「尊理」「養理」로 理를 받아드린 學者가 없고, 敬이라고 하더라도 心經을 神明처럼 받들면서 知行雙全의 生活을 敬으로 一貫하신 분이 드물다고 하셨습니다.

七年에 걸친 四·七論辯이 後學들에게 끼친 影響이 크다고 하겠으나, 同質性과 異質性에 대한 嚴格한 態度는 오늘날의 社會에서 特別한 關心을 가지게 합니다. 道德淵源이 排除된 社會나, 社會性이 遊離된 宗教란 獨같이 하라의 立場만을 固守하는 一偏이라고 할 것입니다. 하나를 지키므로 해서 들을 잊어버리거나, 들만을 固執해서

데서도程謝尹朱의說이 가장 절실한 것이라고 일러 주었던 것입니다. 이 四子의說의 共通點은 間斷 없는 一連의 持續性에 本旨가 있는 것으로 생각됩니다. 居處恭、執事敬(論語、子路 19)이나 三月不違仁(論語、雍也 7)이라고 함도 또한, 그러한 뜻으로 看做됩니다. 뿐만 아니라 이 敬이 聖學의 始終이 됨을(聖學十圖、第三小學圖) 極口強調하고 있음을 볼 수 있습니다.

물과 불은 自然界의 流行面에 있어서나 社會의 人間生活에 있어서나, 없지 못할 必須物임은 事實입니다. 虛空에 떠 있는 太陽의 熱이 虛空의 熱로 끝나 버린다면, 生物은 成長할 수 없을 것입니다. 空中에 뜬 구름이 물임에는 틀림 없지만, 空中의 水蒸氣로 끝나 버린다면, 生物의 成長을 期待하기 어려울 줄로 압니다. 땅 속에 갇고 있는 地熱이 있으므로 해서 萬物에 溫氣가 上下相應되며, 地下로부터 湧泉이 있으므로 해서 水氣가 上下流通되는 가운데 森羅萬象의 生成發展을 가져오는 것입니다. 太陽熱과 地中熱이 斷切되거나, 浮雲과 湧泉이 隔離될 수 없는 것처럼 天理와 人性은 宋學의 正統이 그러하거니와, 더우기 退溪先生에 있어서는 敬이라는 門을 通過하므로 해서 主體機能의 一元的 定立이 可能하다는 것입니다.

露草天天繞水涯 이슬 돌친 고은 풀 물가를 돌렸고,

小塘清活淨無沙 작은 못 맑은 물 깨끗도 하여라.

雲飛鳥過元相管 구름은 흐르고 새는 날아서 서로 어울리는데,

只怕時時燕蹴波 다만 제비의 발길 잔잔한 물결 흐릴까 두려울고나,

이 詩는 退溪先生의 18세 作이라고 합니다. 일찌기 佳景을 보았고, 萬象이 하나 되는 境地를 읊은 것으로 추측이 됩니다. 往往 하나 되는 것만 알고 部分의 意味를 無視할 때, 氣高萬丈으로 眼下無人이 되기 쉬운 弊端을 犯하게 되는 줄 압니다.

先生の 本意가 짐작되는 것입니다. 天道에 根本하되 功効는 人倫을 밝히고 德業을 힘쓰는데 있고, 心性에 根源하되 樞要는 日用을 힘쓰고 敬畏를 높이는 데 있다는 것입니다. 人倫德業이 天道와 遊離될 수 없고, 日用敬畏가 心性和 直結해야 한다는 뜻을 示唆해 주고 있습니다. 事實上, 車는 앞에서 끌거나 뒤에서 밀다 보면 그것은 이미 故障난 車일 것입니다. 그러나 앞뒤의 補助없이 구르는 自動車라고 하더라도, 그것은 사람의 運轉을 기다려서 비로소 運行되는데 지나지 않습니다. 여기서 注意깊게 關心이 가는 것은, 車의 自動은 사람에게 依한 것이지만, 사람의 自動은 무엇에 依하는 것인가 하는 問題입니다. 車의 境遇는 運轉하는 技士와 運轉當하는 車가 確實하게 區別이 되지만 사람의 境遇는 運轉하는 技士와 運轉當하는 사람이 다 같은 한 사람이라는 點에서 問題가 간단치 않다고 하셨습니다. 人倫德業과 天道와 사이의 主體的 機能과, 日用敬畏와 心性和 사이의 主體的인 機能을 前五圖와 後五圖로 要約해서 簡明하게 敎示해 준 것이 바로, 第五圖와 第十圖末尾의 글로 생각됩니다. 이렇게 볼 때 天道와 心性은 主體的인 意味에서 不可須臾離의 關係에 있다고 하셨습니다. 즉, 命令하는 나와 命令받는 나와 共存한다는 말이라고 理解됩니다. 共存한다고 해도 命令을 주기도 하고 받기도 하는 나도 있지만, 命令을 내리기만 하고 받지 않는 나 있다고 할 때, 그것은 窮極의 神聖處라고 해야 할 것입니다. 「命物而不命於物」(退溪全書 卷13 答李達李天機)이라고 해서 極尊無對한 理를 說明하고 있습니다. 性則理라고 함은 宋學正統의 骨子이기도 하지만, 退溪先生에 依하면 마음은 一身의 主宰요 또, 敬은 一心의 主宰(聖學十圖, 第八心學圖說)라고 하셨습니다. 心, 敬, 尊理의 理는 顯微無間이나 體用一源에서 把握되는, 先生이 생각하는 窮極의 主體로 생각해 보는 것입니다. 勞使問의 葛藤은 彼我的 主體機能의 不連續에서 오는 것이요, 따라서 企業體의 安全과 繁榮은 勞使間 主體機能의 一元化에 있다고 생각합니다. 命令하는 나와 命令받는 내가 같은 나라고 할 때, 危險한 것은 자칫 잘못하면 殫滅된 自己 固執으로 固陋해진다는 것입니다. 어떻게 해서 命令하는 내가 命物而不命於物하는 나로 止揚될 수 있을까 하는 點은, 아마도 哲學徒면 누구나 궁극하게 생각하는 部分이라고 하겠습니다. 退溪先生은 앞서 말한 바와 같이 一身의 主宰는 心이요, 一心의 主宰는 敬이라고 하셨습니다. 李德弘이 어떻게 하면 主體確立이 가능한가를 물었을 때, 잠시 후에 敬이면 可能하다고 하였고, 또 많은 敬說가운

IV

現代社會에서 가장 두려움을 생각되는點을 創意力의 鈍化와 主體意識의 貧困으로 앞에서 지적한 바 있습니다. 政治的인 主權이나, 經濟的인 自立이나, 社會的인 協同이나, 文化的인 自矜 등은 모두 自我와 直結된 約處라고 理解됩니다. 여기 말하는 主權이나 自立이나 協同이나 自矜은 기울어지지 않는 大中正의 座標에서 비로소意味가 있다고 하겠습니다. 다시 말해서, 大中正이란 普遍과 特殊의 共存處요, 主體機能의 所藏處라고 하겠습니다. 이 座標에서, 이 共存을 지키고, 共存하면서 이 機能을 살린다는 것은, 現代社會의 民主生活에서 매우 重要的인 일로 생각됩니다. 이 座標의 構築을 退溪先生은 朱子의 說을 계승해서 主張을 하고 있습니다. 즉, 孔夫子께서 「博學於文, 約之以禮(顏淵 15)」라고 한 것이라던가, 子思가 「尊德性而道問學(中庸 27章)」이라고 한 것이라던가, 孟子가 「博學而詳說之, 將以反說約也(離婁下 15)」라고 한 등의 兩面은, 車의 두 바퀴와 같고, 새(鳥)의 두 나래와 같아서, 어느 하나를 잃어도 수레는 구르지 않고, 새는 날지를 못한다고 하였습니다. 傳習錄辯을 지어서 陽明의 心學을 비판한 것이나, 延平答問에서의 禪學과 儒學의 差異點을 지적한 것이나, 心經後論에서의 陸氏, 老氏에 대한言及 등등은 한결같이 大中正에서의 離脫을 念慮한 指摘이라고 생각됩니다. 主權在民의 오늘날, 大衆個個人이 모두 이 자리를 지킨다는 것은 바람직한 일이지니와, 主權在君의 當時 君上이 그 大中正의 座標를 지킨다는 것은, 眞理具現의 行權者로서 더 없이 緊要한 일이었다는 것입니다. 그렇기에 宣祖를 念慮했고, 그 때문에 聖學十圖를 獻上한 줄로 理解됩니다.

第一圖인 太極圖로부터 第十圖인 夙興夜寐箴圖에 이르기까지 十個圖를 一一이 다 例擧한 것을 보아, 必要도 없었습니다만, 先生 스스로의 말을 빌리다면, 前半五圖末에, 「以上五圖, 本於天道而功在明人倫懋德業」라 한 것과, 後半十圖末에 「以上五圖, 原於心性而要在勉日用崇敬長」라고 한 것으로 미루어서, 聖學十圖全體를 흐르고 있는

사람과 사람이, 사람과 天地가 자리를 같이 할 수 있는 點을 지적하고 있습니다. 즉 人人의 心이 所從來인 天地의 理氣를 基盤으로 하나 될 수 있고, 人心과 天心이 亦是 所從來인 理氣를 通해서 만일 수 있다는 것입니다. 즉, 天理와 性理의 理를 一元으로 抽出하고 있음을 볼 수 있습니다. 뿐만 아니라 物類의 理와도 疏通할 수 있는 理라는 것입니다. 이 點은 亦是 先生이 돌아가시기 直前に 高峯에게 朱格物의 理에서 볼 수 있습니다.

「대개 理가 비록 物에 있기는 하지만, 用은 事實上 心에 있다.」(奎章卷18 答奇明彦別紙)

이렇게 되면 物理의 機能이 전혀 排除된 것 같은 印象을 주게 됩니다. 認識過程에서 心이 外界의 物理로 간다던가 또는, 外界의 物理가 心으로 온다던가 하는 理論은, 立場에 따라서 相異할 수 있겠으나, 先生은 兩側을 모아서 理가 發現하는 用의 妙로 理解하고 있습니다. 즉, 人心의 이르는 곳을 따라서 바로 理가 到盡한다는 意味로 看做됩니다. 情意와 造作이 없는 것은 理의 本體요, 隨寓發見해서 반드시 到達하는 것은 理의 至神之用이라고 하여 理의 活性을 提示해 주고 있습니다. 先生이 尊理를 主張하게 되는 理由가 바로 여기에 있다고 생각됩니다. 病勢의 惡化로 回生을 못하고 돌아가시는 날 아침에, 弟子 李德弘에게 司晝를 一任하고 기르던 梅花盆을 밖으로 내놓아 물을 주라고 분부했다는 記錄은 우리의 注意를 끌기도 합니다. 死境의 所行은 어쩌면 宣祖와 對坐時의 言說을 聯想케도 하는 것 같습니다. 一國의 聖上에 대해서 性理哲學을 講論하신 것과, 臨終時 盆梅에 灌水하라는 行爲는, 性理의 社會의 權化인 聖上을 높이고, 物理의 自然의 所産인 梅花를 애끼는 先生의 모습이 口說의 尊理가 아니라, 實踐의 尊理를 보여 준 것으로 믿어집니다. 이처럼 物理、性理、天理는 一理로 集約될 뿐만 아니라 社會의 理로 發現되는 것입니다. 先生이 社會의 理로 義理를 強調하는 모습은 黃仲學에게 준 義理之辯을 通해서도 本意를 엿볼 수가 있습니다.

그러나 一理는 알기도 어려우려니와 안다고 해도 義理實踐이 어려울고, 義理實踐이 可能하다고 하더라도 尊理生活은 더욱 더 어려운 것으로 짐작됩니다. 그래도 여기 問題는 如前히 남는다고 해야겠습니다. 어떻게 해서 그것이 可能한가라는 문제입니다. 즉, 尊理의 主體生活이 어떻게 定立되느냐 하는 問題라고 하겠습니다.

生の哲學思想은 人間自體의 性理學的 定立부터 明確하다고 생각됩니다.

III

人間相互間의 不信과 社會의 不條理의 解消는 合理的인 것, 科學的인 것만으로는 바라기 힘들다는 것은 周知의 사실입니다. 그밖에 이것을 驅使하는 人間自體 문제와 아울러서 비로소, 解決이 可能하다고 생각됩니다. 이 말은 內的인 것과 外的인 것이 並行되어야 되겠다는 말입니다. 退溪先生이 學問으로 終身하겠다고 決心한 日記를 보면, 앞서 말한 바와 같이 「內重外輕」이라고 보입니다. 外界의 事實보다는 內界의 自體性을 더 重視해야겠다는 뜻으로 생각됩니다. 『大學』에서 말하는 「德者本也 財者末也」는 內本外末이라는 말이고, 이것이 顛倒되어 外本內末이 되었을 때, 爭民施奪이나 孟子가 말하는 上下交征利하는 現象이 일어날 것은 明若觀火한 事實입니다. 여기 注意하고자 하는 것은, 內本外末이나, 德本財末이라는 말은 倫理的인 表現이지 決코 外財가 必要하다는 意味가 아니라는 점입니다. 人間性的 回復은 道德的 善意志인 內的 德性的 啓發로부터 始作되어야 하겠다고 생각할 때, 이 德의 根源을 認識하려는 哲學이 必要하게 되는 줄 압니다.

子思의 天命之謂性이라고 함과 孟子의 人性이 善하다고 함은 아시는 바와 같이, 儒學에서 正統理論으로 繼承되어 왔습니다. 宋朝의 理氣哲學이 性則理를 표방하면서 人性의 理氣論的인 說明이 시작되었고, 人間문제를 理, 氣, 心, 性, 情으로 試論하게 된 것입니다. 退溪先生은 奇大升에게 주는 心統性情에 관한 글에서 人間理解의 學的條理를 다음과 같이 밝혀주고 있습니다.

「사람이 날 때에 모두 天地의 氣를 받아서 人體가 되고, 天地의 理를 받아서 사람들의 人性이 되며, 理와 氣가 모여서 마음이 되므로, 一人之心이 곧 天地之心이요, 一己之心이 곧 千萬人之心이니, 애당초에는 內外彼此의 差異가 없다. (全書 卷18 答奇明彥論改心統性情圖)」

現代社會의特徵을 사람에 따라서多樣하게指摘하고 있습니다만, 일론 「不安하다」는 말이 아마도實感있을 것도 같습니다. 世界는大戰으로부터解放되어야 할 것임에도, 新武器는 거듭거듭發明되어서 美國에서는中性子彈으로 器物破壞없이 사람만을殺傷하는데 이르렀고, 蘇聯에서는 光線으로 사람을 絶滅시키는 殺人光線마저 만드는 데 成功되었다는, 스위스를 통해서 나온 報道입니다. 祖國은 平和統一이 達成되어야 할 것임에도, 南北의 對話마저 中斷되고 있는 實情임은, 우리가 다같이 알고 있는 사실입니다. 美軍의 撤收문제와 함께 우리의 緊張은 한층 더 高調되어가고 있는 심각한 현실이라고 하겠습니다. 눈앞에 展開되고 있는 國內외의 時局推移는 都是 不安을 擴大시켜 주고 있는 것같이 보입니다.

그러나, 人類가 共滅할 수는 없고, 民族이 分裂로 끝날 수 없다면, 産業利益社會에서 資源의 限界點上을 방황만 하거나, 高性能의 新武器 앞에서 멀고만 있거나, 外面하는 民族對話를 결코 拋棄할 수는 없는 일입니다. 여기 人間의 슬기가 必要하고, 새로운 哲學의 定立이 要請되는 所以가 있는 줄 압니다. 보다 念慮되는 것은 새로운 武器도 아니며, 資源의 涸竭도 아닙니다. 그것을 이겨낼 수 있는 人間性의 喪失에 있다고 하겠습니다. 現代社會에서 가장 두려울게 생각되는 것은, 이 人間喪失로서 創意力이 鈍化되고 主體意識의 貧困을 가져오는 데 있는 것으로 理解됩니다. 創意力의 鈍化는 物質機械生活의 中毒때문이고, 主體意識의 貧困은 物質爲主의 顛倒된 價值觀의 所産이라고 여겨집니다. 이것은, 가까이 있는 人間自體內의 心身分裂을 意味하며, 멀리 있는 全人類의 求心點이 蒸發된 것임을 뜻한다고 하겠습니다. 故障난 機械는 사람이 고칠 수 있지만, 分裂된 人間은 人間自體가 治療될 수밖에 없다는 데 自己反省이 必要하게 되며, 本來의 人性을 省察하게 되는 줄 압니다. 個人의 心身分裂을 調和로 回復시켜 줄 수 있는 端緒와 人類의 求心點을 되찾을 수 있는 基點은, 人間의 本來性에 대한 自省에서 發見되는 줄 믿습니다. 産業社會, 工業社會, 技術社會나 또는 利益社會, 金權社會, 組織社會 등등은 手段의 意味에 不過합니다. 獨逸의 社會學者 토니이스(E. Tönnies)는 社會를 크게 둘로 나누어, 利益社會와 共同社會로 分類하고 있으나, 利益과 共同이라는 말이 利害를 爲主로 한다는 共通性을 脫皮하지 못하는 限, 亦是非目的의인 것이요, 勿論 領域外이기도 하나, 人間自體 문제와는 거리가 있는 것이라고 하겠습니다. 退溪先

解任을 請願하면서 올린 先生의 哲學結晶體이기도 합니다. 요사이는 모두 出世를 願해서 나아가려고 하니 급한데, 當時의 先生은 물려가서 研學하기를 바랐고, 要職에 있던 人士가 背信을 쉽게 하는 요즈음에 비해서, 民族將來를 근심하며 青年期로 접어드는 宣祖를 앞에 놓고서, 떠나는 마당에 쓰다듬는 모습은 四百九年前 일기는 하지만 四百九年後인 오늘에 갇히 생각해 보게 되는 것입니다. 宣祖 앞에서의 말쑥과 行動은 先生의 人生觀・世界觀에서 흘러나온 것이요, 進啓한 六條疏와 聖學十圖는 그의 天命圖說 및 格物致知說과 함께 그의 論理體系의 投影이라고 하겠습니다. 六條疏와 聖學十圖의 共通點이 聖學을 重要視하는데 있다면, 聖學十圖와 天命圖說 格物致知說의 共約値는 主體性的 學的 確立에 있다고 할 수 있을 것 같습니다. 오늘을 살아가는 사람들에게 있어서 또한 注意 깊게 凝視되어야 할 要點이 여기 있는 것으로 看做됩니다. 果然 오늘의 社會는 달라져 가고 있음을 봅니다.

II

一九五〇年代에 著書 「現代」를 통하여 世人을 놀라게 한 지그프릭(Andre Siegfried, 1875~)과 「機械文明의 進展」으로 말미암아 人間은 漸次 自己의 運命, 自己의 創意力에 대하여 無責任해진다. 그리하여 現代는 바야흐로 人間으로 하여금 「管理의 時代」 「組織의 時代」 속에 갇히게 하고 있다」고 說破하였습니다. 그의 이 말은 機械文明이 얼마나 무섭게 根本的으로 人間社會를 변질시키고 있는가를 지적한 것입니다.

一九六八年에 스위스에서 組織된 로마클럽은 一九七三年 10月 24日~27日 사이에 日本 東京에서 열렸던會議까지 네 번의 會議를 갖고, 이른바 「地球最後의 날」(Dooms Day)을 둘러싸고 論難을 거듭하였다고 합니다. 그들의 主要議題가 主로 社會學的 側面이라기 보다는 生物, 物理的 側面에서 다룬 것이기는 하지만, 悲觀的인 結論을 내렸다는 것입니다.

君王이有一無二의至尊者이기 때문이요,權威와情宜의交叉를重視하는理由는,往往情宜가 따르지 않는權威와權威가 없는情宜는半失缺禮의결과를 가져오기 때문인 것입니다.

이보다一年前인 68세 때에는宣祖가明宗의 뒤를 이어서權座에 오른 해입니다.先生은明宗昇遐에 대한 슬픔도 있었겠지만,나어린 임금에 대한念慮를 잊어버릴 수 없었던 것 같습니다. 이때에도 여러 가지 벼슬이 계속 주어졌으나,高官大爵보다는草野에還郷하여道學에心衷을 기울리고 싶은心情이고,國家將來를憂慮하는忠誠은有名한戊辰六條疏에 담겨서年少한宣祖에게進達되었던 것입니다.그內容에는아시는바와같이,여섯가지의條目이骨子로되어 있습니다.최음고말씀을드릴 때는精神이혼미하고말을더듬게되어서,한가지를들면萬가지가새나가게되기에글썽로울린다는前提를하고나서,六條項을차례로陳述하였읍니다.

첫째,繼統을重히하고仁孝를온전하게하라고했고,둘째,讒間을막고兩宮을親히할것,셋째,聖學을敦篤하게해서政治의根本을세울것,넷째,道術을 밝히고人心을바로잡을것,다섯째,腹心을미루어耳目을通하게할것과,끝으로修養과省察을誠心것하여天愛를承受할것等이었읍니다.明宗에게아들이없었던탓으로,旁支로入繼한宣祖에게제일먼저宗統의부거움과仁孝를오로지할것을強調하였고,아침과이간속에자칫兩宮의不和를가져오기쉬우므로,이點에특별한注意를환기시켰으며,眞理가담겨있는聖賢의學問을독실하게해서,政治의根本을確立할것을鼓舞시켰고,聖王의道術을밝혀서人心을바로잡는일이維新政治에功獻이된다고力說하였고,國家를有機體로보아大臣과台諫과元首가混然一體가될것을당부하였으며,天과王을父와子에비유해서誠意誠心으로執政할것을끝으로간곡하게請하고있읍니다.

이六個條項의本意를論者は聖學의眞理와孝의實踐의두가지로要約해보고싶읍니다.3條,4條의聖學道術은眞理探究에관한것이며,1條,2條의全孝親宮은孝道實踐에관한것이며,5條,6條는理想政治의實現을뜻하는것으로생각됩니다.行을通해서眞理를,眞理에依한어진政治를,이六項目에연은것이며,넉게보아서3,4條는學理요1,2,5,6條는踐理로생각됩니다.

이밖에도먼저一夜對話에言及된心統性情圖가여섯번차례로그려져있는聖學十圖는같은해12日에官職

讓하는 先生에게 더 이상 말릴 수 없음을 알아차린 宣祖는 말하였읍니다.

「卿이 이제 가려하니 나를 爲하여 하고 싶은 말이 없는가?」

子思에게 타이르듯, 學生에게 가르치듯, 그親切하고 겸손한 先生의 모습과 言說內容은 여기에 다 할 時間도, 자리도 아니려니와, 대개 「獨智로 馭世하지 말 것과 國庫를 든든히 할 것을 말하고 아울러, 周易 乾卦上爻와 心統性情圖를 가지고 아뢰었읍니다. 獨智로 馭世하지 말라는 말은, 賢臣의 進言을 귀담아 들으라는 말이요, 國庫를 든든히 하라고 함은, 南北有變과 民生困弊를 豫防하기 위함이지만, 乾卦上爻와 心統性情은 人間의 主體의 인 문제에 속하는 것이었읍니다. 宣祖는 이 心統性情과 圖상의 虛靈知覺을 물었고, 여기에 대하여 先生은 張橫渠의 西銘을 가지고 대답하였읍니다. 宣祖가 다시 「더 하고 싶은 말이 없는가?」 하였더니 「戊午 甲子 士禍는 더 말할 것도 없고, 己卯에 士林들이 大禍를 입어 小人이 乘勢했던 悲運을 恨嘆」하고 「善類를 保護하여 國家의 正脈을 바로 잡을 것」을懇切하게 力說하였읍니다. 宣祖는 이 말을 듣고,

「卿의 말을 마땅히 敬重하였노라, 朝臣으로 推薦할 만한 人材는 없는가?」

라고 물었읍니다. 大臣과 六卿과 首相이 모두 훌륭한 분들이라서, 이에서 더 좋은 사람이 없다고 한즉, 다시 宣祖는

「學問하는 이는 누구인가?」

를 물었읍니다. 先生은 難言이라고 하여 程子의 말을 引用하였고, 奇大升이 글을 많이 읽어서 理學의 造詣가 깊다고 칭찬은 하면서도, 收斂工夫가 적음을 念慮하는 말로 對話는 일단 끝이 났던 것입니다.

여기에 주고 받은 말을 통해서 두 가지를 지적하고 싶습니다. 하나는, 先生이 一生을 두고 쌓아 올린 思想의 精粹를 가지고 그것도 平凡한 學徒나 學者와가 아니라, 大權을 장악하고 있는 君王과의 學問的인 對話였다는點과 또, 하나는 聖上으로서의 尊嚴한 權威와 어버이와 같은 慈愛로운 情宜가 交叉된 人間的場面이라는 것이요.

君王과의 學問的인 對話를 重要하게 생각하는 까닭은, 眞理의 現實的 具現者로서의 當時의 社會構造로 보아

退溪先生の哲學思想과 現代社會

柳 正 東

△成均館大學校 教授▽

I

한 사람의言行이 그 사람의 哲學의 所産이라고 할 때 그가 가지는 論理體系와 함께 注意깊게 살피게 되는 줄 압니다. 그러한 뜻에서 退溪先生の 哲學思想은 그의 生涯를 함께 보아야 하며, 그 一生은 또 先生이 지니는 論理構造의 反映이라고 생각해서 言行에 特別히 關心을 가지게 됩니다.

69세 되던 一五六九年 三月 四日 深夜에, 退溪先生은 宣祖와 마주 앉게 되었습니다. 三三세에 발을 내디딘 官職生活은, 四大士禍를 背景으로 젖어오는 社會霧圍氣 속에서 出世를 거듭하여 왔던 바, 이 해의 正月달에는 禮曹判書, 知中樞府事, 議政府右贊成 등을 연이어 받게 되었으나, 辭讓을 해왔던 것입니다. 이미 官職을 떠나서 學究生活을 하고자 決心한 것은, 이보다 앞선 一六年前인 53세 때(一五五三年) 3月 17日 日記에 學以終身이라고 기록되어 있어, 學問으로 終身하려는 決心이 엿보입니다. 이제 宣祖를 뵈옵고자 한 것도, 故郷으로 돌아가고 싶을 心情에서 允許를 받으려 請願하였던 까닭인 것입니다. 宣祖의 나이는 18세, 69세 高齡의 先生은 對座하여 惜別의 이야기가 오고 갔읍니다. 宣祖는 先生을 引見하고 더 머물러 있을 것을 勸하였지만, 再三辭

라고 하여 程朱—退溪—退野로 傳하여지는 學統 아래서 明治의 教育方針을 定立하였읍니다. 例의 教育勅語는 人倫의 理法의 實現과 文明技術의 攝取를 說하여 世界平和를 念願한 것으로서 決코 侵略主義는 아닙니다. 우리는 以上에 말한 바, 中國, 韓國, 日本에 傳하는 理學心學을 마음의 故郷으로 하여 研究를 進展시켜나갈 것을 念願하고 있습니다.

도리켜 보건대 江戸時代에 受容된 退溪의 體認自得의 學은 우리 나라의 傳統으로 되고 있습니다. 다만 太極論·理氣論 같은 純粹哲學에 속하는 面이 어떻게 되어 있는지는 阿部吉雄先生 이외에는 별로 하는 사람이 없어, 우리나라에서는 충분히 解明되어 있지 않습니다. 나는 일찌기 「朱子의 思想形成」을 完成한 나 自身の 方法論을 사용하여 우선, 退溪를 비롯하여 그 周邊을 탐구하고, 退溪의 思想은 어떻게 展開하였으며, 朋友門人과는 어떻게 交流하였는지를 究明하려고 생각하고 있습니다. 退溪를 알기 위하여는 그 前後左右의 對者를 알지 않으면 안되고, 이같은 方法—즉, 제가 朱子를 分析한 方法—을 사용하여 韓國性理學의 深奧함을 理解體得해서 現代의 潮流 속에 우리의 傳統思想을 流入시키는 役割을 다하고자 생각하는 바입니다. 退溪의 「無極而太極」理發氣發의 문제에 대해서도 이제까지 思索體認하고 있는 점이 없는 것은 아닙니다만, 거의가 이제까지의 和刻本에 의하고 있었던 터여서 疑問이 잔뜩 남아 있습니다. 저는 一老學徒에 지나지 않습니다만, 程朱學에 있어서의 義理의 體認實踐과 學問窮理의 情熱에 있어서는 朱·李·大·橫·元의 諸先生에 배워서, 쓰러진 뒤에 그친다는 覺悟를 가지고 있습니다.

이것을 機會로 韓國에 있어서의 諸賢의 敎示를 念願하여 마지 않습니다. 退溪에 관계가 있는 七絶 두首를 읽고 本講演을 마치고자 합니다.

丙辰歲晚

得失窮通都付天 求真致察豈難全
西齋歲盡鍾聲到 默坐澄心自洒然

丁巳訪韓

退翁心學夙東傳 往世儒先稱厥賢
欲訪振鈴鳴鐸地 飛鵬忽到溪陽天

우리 마음을 날로 靈活하게 한다. 이것이 곧 學問이요, 修行이다. 後世의 學者는 日用的의 從에서 깨달음이 없이, 오직 책에만 나아가 照會한다. 이것은 古人의 배워야 할 것을 배우는 것이 아니고, 이른바 古人의 奴隸라고 하는 者이다. (遺稿, 九三三頁)

그리하여 여기에는 朱子 大學或問에 있어서의 窮理의 重視가 보여집니다.

小楠에 있어서의 體認窮理의 學은, 學校問答書에서는 修己治人・學政一致・朋友講學・文武兼修로 되고, 나아가 仁義, 忠誠, 誠意에 근거한 文武一途論이 展開되고, 또 天地仁義의 大道에 근거한 夷虜應接 大意로 되어 大國의 恣意를 容許하지 않는 國防論을 서술하고, 陸兵問答書에서는 어떻게 西洋의 銃砲衛器械를 擷取해 나가는 데에 辨證法的인 思索도 보여, 日本 近代化의 先驅的 役割을 한 様相이 보여집니다. 다만

「堯舜으로 하여금 當世에 살게 한다면 西洋의 砲艦器械百工의 精과 技術의 功이 빨리 그 功用을 다하여 當世를 經綸하고 工夫를 넓혀 주실 것이, 서양이 미칠 바가 아니다. 三代治道의 格物에 비해 宋儒의 格物은 그 뜻이 이르지 못한 점이 있다고 할 것이다. 一草一木 모두 理가 있으니 모름지기 이것을 格하여야 한다고 들리는 하나, 이것도 草木이 生殖을 完遂하여 民生의 用에 達하는 것과 같은 格物로는 생각되지 않고, 무엇에도 理를 궁구하여서의 格物로 들린다. (遺稿, 沼山閑話, 九三三頁)」

에 보듯이 窮理技術의 문제를 堯舜三代에 연관시켜서, 혹은 西洋의 民主主義를 찬미하여 「와싱톤」을 西洋의 堯舜이라 하고, 宋儒의 窮理學을 「理를 窮究하여서의 格物」이라 하고 있는 부분은, 제가 究明한 바의 朱子의 窮理學의 性格에서 따져 본다면, 아무래도 小楠의 認識不足의 面이 보이기도 합니다. 이것은 그러나 아마도 西洋의 衝擊이 대단하였기 때문이라 생각됩니다.

小楠의 感化를 받은 元田永孚先生은

「程朱의 學은 朝鮮의 李退溪에게 傳하고, 退野先生이 그(李退溪) 所撰의 朱子書節要를 읽고 超然히 얻은 바가 있다. 나는 이제 退野의 學을 傳하여 이것을 今上皇帝에게 奉上하였다. (小楠傳上, 所引 元田永孚)」

「本領은 仁義禮智의 性을 가르켜 말하는 것은 아닙니다. 예로부터 聖賢이 사람에게 指示하신 性命의 理를 사람의 마음에 固有하고 있다고까지는 알고서도, 眞實로 固有하고 있음은 알지 못한다. 그런데 本心의 感發에 느끼어 참으로 이것이 天주나 하고 마음에 眞實로 理會한 것이 本領의 理會라고 말하는 것이다. 이같이 理會할 때에는, 世間の 窮通得失榮辱 등의 一切의 外欲을 싹로 度外의 일로 생각하여 절대로 이 마음을 번거롭게 하는 일이 없다. 이런 경지에서 舜何人, 我何人의 뜻이 脫然히 일어나 이 學問에 딱 들어맞고 日用事實의 위에 나아가 致知力行의 修行이 되는 것이다. (遺稿, 九四四頁)」

이라 하고 있습니다. 이 점은 退野도 마찬가지이어서

「所謂爲己者, 欲得于己焉. 故於其初, 身外之事, 榮衰休戚毀譽得喪, 一切置之度外, 不容其心, 而當見其在己者爲何物. 既知在己者爲何物, 則如飢食渴飲, 不可有絲毫爲人之意也. 如此而始可共學道矣. (辛齋存稿一, 喻友

肥文義, 六〇〇頁)」

라고 써서 보내고 있습니다. 退野, 小楠이 退溪와一體가 되어서 本領의 定立에 성실하게 탐구하고 있는 모양을 엿볼 수 있습니다.

이와 같이 小楠의 實學은, 우선 먼저 眞心을 會得하고 本領을 터득한다는 主體的 自覺의 學問이었습니다. 따라서 小楠에 있어서는 學問이란 方寸(마음)의 修行이고, 그리고 그같은 方寸의 良心을 擴充하여 日用事物위에 習鍊하는 것이었습니다.

「學問의 뜻(義)은 어떠한 것인가. 나의 마음에서 理解하여야 한다. 古人의 이른바 學은 과연 어떤 것인가 하면, 완전히 나의 方寸(마음)의 修行이다. 良心을 擴充하고 日用事物의 위에서 功을 쓰게 되면, 전부가 學이 아닌 것이 없다. 父子兄弟夫婦의 사이로부터 君主를 섬기고, 친구와 사귀고, 賢者에 가까이 하고, 大衆을 사랑하는 것이다. 百工技藝農商의 사람과 서로 말하고, 山河草木鳥獸에 이르기까지 그 일에 卽하여 그 理를 解하고, 그 위에 책을 읽어 古人의 事歷成法을 생각하고, 義理의 無窮함을 알고 孜孜히 쉬지 않고

也。(自省錄 答南時事)

라고述하며 禪空에 떨어지는 것을 옳지 못하다 하고, 非著意非不著意의 사이에 照管하여 있음이 없이 漸進的으로 窮理積久하여 自然히 融會할 것을 說하고 있습니다. 이 점 小楠의 詩는 退溪와 연관을 갖습니다. 小楠의 先輩 退野도

「먼저 虛心平氣하게 근본을 이루는 길은 肝鬲합니다. 여기에 표나기를 서두르지 말고, 得處에 固滯하지 말고, 의심나는 곳을 항상 마음에 두어 생각을 깊이하여, 新奇可喜의 說을 좋아하지 않고, 古人之 平易한 說에 따릅니다. 이같은 意思를 갖춘 후에 格物의 功을 쓰는 것입니다. 그 功用的 방법은 一理에 만나면 그 理를 推究 融釋 脫落한 후에 또 다른 일을 窮究한다. 그것도 또 이와 같이 하여 밤낮으로 게을리 하지 않으면 積累의 功에 의하여 脫然貫通의 妙處에 이르게 됩니다. (李齊存稿二, 肥文箋, 六一頁)」

라 하고 있어 退溪와 완전히 一致하고 있습니다. 이것은 延平答問을 이어 받아 體認自得의 窮理融釋을 說한 退溪를 退野·小楠이 繼承하고 있다는 證據입니다.

小楠은 유달리 退溪를 존중하여 本領定立의 문제에 대하여 두번씩이나 自省錄冒頭の 말을 引用하여 스스로 자기所見을 더 첨가하여 弟子에의 贈言으로 하고 있습니다.

「李退溪曰、第一須先將世間窮通得失榮辱(利害)、一切置之度外、不以累於靈臺。既辨得此心、則所患(蓋)已五七分休歇矣。」

學者當先立本領。本領已立、斯始可居之處。所謂本領者、在李退溪之此言。而眞心會得、洒然脫却、則順地逆境無不適而泰然焉。輩北德富子、將歸其鄉。餘告之以此言、更述其所以然者、以爲贈言如此。(遺稿、七三三四頁)「世間の窮通得失榮辱利害를 모두置之度外하는 것은 여간 힘든 일이 아닙니다만, 이것은 實際로 體認해 보면 참으로 그대로운 것이어서, 野에 내려와 野人의 처지가 되면 누구나 이 感慨의 境地에 도달하지 않을 수 없습니다. 그리하여 단순한 知識上的 理解를 물리치고, 참으로 本領을 터득할 것을 강조하였읍니다.

「[一]일 뿐입니다. 그렇다면 이 마음을 근본으로 하여 이루어 남에게까지 미치고萬事의政이 서로 이루어져, 本末 體用 彼是의 변화는 있어도 二로 떨어져나갈 이치는 없습니다. 이 二로 떨어져나가지 아니함이 一本으로부터 萬殊에 이르고, 萬殊로부터 一本으로 歸着하는 道理입니다. (遺稿, 四頁)」

이라 하고 있고, 특히 小楠의 경우에는 形而上學的 理體, 太極의 一理一本이라 하기보다는 오히려 現實日用的 社會에 있어서의 萬殊萬變을 「心의 一」로 하여, 이것을 「一本」으로 包括하는 樣相이 강력하게 나타나고 있습니다. 朱子도 물론 「心爲太極」이라 하고, 明德이나 心을 衆理를 갖추어 萬事に應하는 것」으로 하고는 있습니다. 다만, 그 歸宿을 「心의 一」로 하는 小楠의 思考는, 退溪에 힘입은 바가 매우 크며, 특히 「이 마음을 근본으로 하여 이루어 사람들에게 미쳐나가 모든 政事가 이루어진다」고 한 부분은 退溪의 「存心은 政事를 내는 근본」(自省錄, 答黃仲舉)에 연관되는 것으로 생각됩니다.

小楠은, 大塚退野에 대하여

「拙藩의 先儒 大塚退野(……李退溪의 自省錄을 보고서 程朱學의 의미를 깨닫고, 나이二十八에 脫然히 陽明學을 닦고, 程朱學으로 기울어졌습니다. (遺稿, 本庄一郎에게, 一三二頁)」

라고 하고 있습니다만, 當時 小楠이나 元田永孚가 다같이 退溪의 自省錄과 朱子書節要를 잘 읽고 있어서, 小楠 자신이 「朱子—退溪—退野」의 道學의 系譜를 繼承하는 者였다고 말할 수가 있습니다.

또, 小楠은 功利에 흐르지 않고, 禪에 흐르지 않고, 窮理純熟한 것을 希望하였었습니다.

「此道未聞一躍求, 不助不長自悠悠, 即今 鬢髮如斯綠, 修道同爲白首頭, 不流功利不流禪, 大丈夫心希聖賢, 盡得終生堅苦力, 欲披雲霧見青天. (遺稿, 送池邊熊藏歸柳川, 八七四頁)」

그런데 退溪는 自省錄, 答南時甫에서

聖言上達不言悟, 功在循循積久中, 既說無爲便說誤, 如何自說落禪空, 窮理須就日用平易明白處, 看破教熟, 優游涵泳於其所已知. 唯非著意非不著意之間, 昭管忽忘, 積之已久, 自然融會而有得. 尤不可執捉縛以取其速驗

上 六七頁」

「靜裡養間氣」는 存養, 「善端加畏敬」 「動處察天理」는 省察, 「致知」는 知, 「實履」는 行으로서, 이것은 朱子나 退溪를 稱揚한 大塚退野의 學統에 의한 것입니다. 그리고 또

「吾慕退翁學, 學脈淵源深, 洞通萬殊理, 一本會此仁, 進退任天命, 從容養道心, 嘆息百年久, 傳習有幾人. (同上)」이라 읊었습니다. 이 「退翁」은 大塚退野(一六七七—一七五〇)인데, 小楠보다 百年정도 앞서 나온 熊本の 儒者입니다. 小楠은 뒤에 「退翁」을 「紫陽」에, 「百年久」를 「千秋久」로 고쳐 朱子로 하고 있습니다만, 「百年久」를 「世年久」로 하면 이것을 退溪에 낼 수도 있습니다. 「一本會此仁」의 仁에 대하여 退野는

「仁者, 心之德而具萬里. (牟齋存稿拾遺, 肥文叢四, 六六六頁)」

라고 하고 있습니다만, 退溪는 仁說圖의 後記에서

「大學傳曰, 爲人君止於仁. 今欲求古昔帝王, 傳心體仁之妙, 蓋於此盡意焉. (聖學十圖, 仁說圖後記)」

라고 하고, 또 自省錄에서

「心爲太極, ……此理無物我, 無內外, 無分段, 無方體. 方其靜也, 渾然全具, 是爲一本, 固無在心在物之分. 及其動而應事接物, 事事物物之理, 即吾心本具之理. 但心爲主宰, 各隨其則而應之. ……但又云, 所謂一本者, 指理之總腦處, 非指在心者. 夫既曰只是一理, 則理之總腦, 不在於正, 更當何在. ……謾曰只是一理, 則恐於一本萬殊處, 猶有所未瑩也. (自省錄, 答鄭子中)」

이라고 하여 「一本」「一理」를 主體的인 「心」에 대고 「傳心體仁」의 妙를 力說하고 있음이 判明되고 있습니다. 小楠은 退野를 통하여 退溪의 思想에 파고 들고 그것을 또, 朱子에게까지 하고 있는 것으로서, 여기에 朱子—退溪—退野—小楠으로 傳하여지는 理學心學의 特色이 발견됩니다. 小楠은 또 學校問答書에서

「天地 사이에 오직 이 一理뿐이니, 人間의 有用이 千差萬變으로 限이 없다 하더라도, 그 歸宿은 心의 하나

제가 李退溪先生의 이름을 안 것은 橫井小楠遺稿를 大學時代に 읽은 그때부터입니다. 小楠은

「明一代의 眞儒는 薛文清이라 하겠읍니다. 그밖에 朝鮮의 李退溪가 있는데, 退溪가 도리어 文清보다 위라고 생각되며, 古今絶無의 眞儒는 朱子 이후 이 二賢이 있을 뿐입니다. (橫井小楠遺稿·本庄一郎 앞 一三〇頁)」

라고 하여 지난날에 있어서의 朱子學을 中心으로 한 貴國과 우리 나라와의 文化交流의 親密함을 알고 感謝하였던 것입니다. 여기에 하나 더, 本人과 貴國 性理學과의 관계는 第二次大戰 終了後 鄉里로 돌아가 있을 때, 우연히도 人吉(ひとよし) 高校를 방문하여 朝鮮版 朱子語類·性理大全·困知記가 있는 것을 보고 놀랐으며, 특히 朱子語類가 明의 成化刊本을 받아 完全하게 序·跋을 갖추고 있는 것을 알고서, 이로부터 朱子語類의 文獻 調査를 시작하게 된 일입니다. 이 經緯는 拙著「朱子の 思想形成」의 부록에 기록하고 있습니다. 당시 제가 北 京으로부터 購入한 朱子語類는 清刊通行本으로, 成化의 序·跋이 전연 없었고, 또 刻本도 缺落이 있어 충분히 하지는 못하였으므로, 제가 驚嘆한 것도 까닭없는 일은 아닙니다. 나의 朱子研究를 促進시킨 機緣의 하나는 실로 朝鮮版 朱子語類의 發見에 의한 것입니다.

그런데 橫井小楠(一八〇九—一八六九)은 明治2년에 刺客의 손에 쓰러졌읍니다만, 舊思想 속에서 生長하면서 도 우리 나라의 近代化를 先取한 것과 같은 思想의 所有者로서, 바로 이 小楠이 마음으로부터 退溪를 尊崇하고 있었습니다. 小楠은 이른바 道學을 主體的으로 體認受容하여, 章句에 얽매이지 않고 活見을 열어 世務에 施行할 것을 주장한 사람입니다. 그는 31歲時에 熊本藩으로부터 江戸遊學을 命받고 天下의 俊傑들과 交遊하였으나, 酒失 때문에 歸國을 命받아 70日 동안 禁足の 戒에 服하고, 문을 닫고 讀書하여 程朱의 書에 沈潛하고 陽明의 書의 不可함을 看破하여, 自己의 과오에 反省을 加하고 自戒에 힘썼읍니다.

「少壯貴意氣, 故爲驚俗行, 一旦悔往事, 恍惚見天性, 書卷知道味, 善端加畏敬, 寄語故舊人, 忽笑持嚴正. (小楠傳上, 六六頁)」

「嘗讀朱子書, 如有會其旨, 致知固不輕, 所重在實踐, 靜裡養間氣, 動處察天理, 須臾不離道, 至此是達士. (同

李退溪와 熊本實學

友枝龍太郎

〈廣島大學 教授〉

오늘 韓國의 諸賢을 앞에서 말씀을 드릴 수 있는 기회를 얻어, 저에게 있어 이보다 더한 光榮이 없습니다. 이와 같은 사정으로 된 것은, 실은 지난 五月 末日의 「近世 東亞細亞에 있어서의 朱子學과 李退溪」國際學術會議에서 貴國에 있어서의 退溪를 中心으로 한 朱子性理學의 研究가 盛大한 것에 놀람을 금치 못했던 까닭입니다. 지금까지 中國과 日本의 朱子學에 달라붙어 공부해 오던 저에게 있어, 貴國의 朱子學의 樣相을 究明하지 않으면, 아무 것도 될 수 없다는 自覺이 생겼기 때문입니다. 이러한 기분을 가지게 되어 있는 터에, 退溪學研究院 代表이신 李東俊 선생으로부터 「韓國에는 文獻도 많이 있고, 陶山書院은 참으로 아름다운 곳입니다. 한번 나와 주십시오」하는 말씀을 듣고, 이것이 誘因이 되어서 貴國을 訪問하게 되었습니다. 금후 이 渡韓을 機緣으로 하여, 내가 지금까지 해 온 朱子研究의 方法을 사용하여, 韓國에 있어서의 과거의 朱子學受容의 樣相과 그 展開를 탐구하고, 그 特殊性을 밝혀나가려고 생각하고 있습니다. 가깝고도 먼 곳이었던 貴國에 찾아와 보니, 白人에 接하는 것과는 완전히 달라, 모든 점에서 違和感이 없이 다시 더 없는 親近感을 느낍니다. 이것도 여러분의 따뜻한 情에 의한 것이라고 깊이 感謝하고 있습니다.

오늘은 演題에 표시한 것과 같이 저의 鄉黨의 儒先과 李退溪先生과의 思想的 聯關을 말씀을리어, 주어진 責務를 다할까 생각하는 바입니다.

● 退溪思想講演會

開 會 辭

李 家 源

△ 延世大學校 教授 ▽

退溪先生께서는 일찍이 《陶山十二曲》 중에서 學問의 自强不息을 流水에 比하고, 그 成果를 青山의 萬古常青에 比하셨습니다.

退溪學이 本邦에 있어서 이미 悠久 四世紀 동안 수많은 研究・著述이 前輩諸賢의 文集 중에 실려 있었으며, 異邦인 日本에 있어서도 退溪學派가 確立된지 二世紀餘가 되었습니다.

지난 一九七二年 先生의 易簣하신 四百周忌를 맞이하여 새로운 角度에서 先生의 學術・思想에 對한 研究・著述이 자못 활발하여, 一九七六年에는 韓・中・日 三國의 學者가 慶北大學校에 모여서 「退溪思想研究」國際學術大會를 열었고, 올해 一九七七年 여름에는 日本 東京에서 「近世 東亞細亞에 있어서의 朱子學과 李退溪」國際學術會議가 열리어, 또 三國 이외에 美國學者가 參加하였습니다.

이제 이 自强不息의 一環의 機運으로서 이번 退溪學研究院에서 「退溪思想講演會」를 열어 國內學者와 日本學者를 한자리에 招待하여 새로운 研究, 또는 往日의 未盡한 餘緒를 듣기로 하였습니다.

이 자리에 濟臨하신 여러분은 이를 傾聽하여 많은 欣賞과 聲援이 있으시길 빌어 마지 않습니다. 끝으로 특히 講演을 맡아 주신 友枝・渡部・柳正東・崔昌圭 諸教授에게 感謝의 뜻을表하는 바입니다.

이 頭緒 없는 몇 마디 말씀으로써 開會의 人事를 드리는 바입니다.

一九七七年 八月 二十日

〓收支報告書〓

〓收入〓

大韓民國駐日大使館	三,五〇〇,〇〇〇
亞東關係協會	一,〇〇〇,〇〇〇
國士館大學	五,〇〇〇,〇〇〇
大東文化大學	五,〇〇〇,〇〇〇
二松學舍大學	五,〇〇〇,〇〇〇
實踐女子大學	一五〇,〇〇〇
全國・關西師友協會	二,五〇〇,〇〇〇
明治神宮	三〇〇,〇〇〇
銀行關係有志	一,〇〇〇,〇〇〇
山形相互銀行	一〇〇,〇〇〇
東京商銀信用組合	一〇〇,〇〇〇
小野田セメント	三〇〇,〇〇〇
日本電熱計器	一〇〇,〇〇〇
旺文社	一〇〇,〇〇〇
明德出版社	三〇〇,〇〇〇
阿部吉雄	五〇〇,〇〇〇
上草 頤	五〇〇,〇〇〇
李東俊	一〇〇,〇〇〇
祝金(越川他4名)	五〇,〇〇〇
總計	九,八四〇,五〇〇

〓支出〓

會議準備費	五二,〇〇〇
會議關係印刷並びに發送費	八,一七〇
會場設備費	三三,〇〇〇
會議運営諸費	五五,〇〇〇
米國學者招待航空費	九六,〇〇〇
宿泊費	五〇,〇〇〇
食費	三三,五〇〇
司會料(4回分)	一,五〇〇,〇〇〇
講演謝禮	一〇〇,〇〇〇
紀念品代	五〇,〇〇〇
事務連絡費	三二,二五〇
人件費	五七〇,〇〇〇
日光觀光諸費	四〇〇,一〇〇
諸雜費	二六,五〇〇
〓以下支出豫定〓	
會議發表論文出版費	一,一〇〇,〇〇〇
發送費	一五〇,〇〇〇
殘務處理費	一六四,一〇〇
總計	九,八四〇,五〇〇

도 退溪先生의 숙결이 스며 있는 遺蹟을 찾아와 退溪思想은 물론 退陶弟子들의 學問을 研究할 수 있는 常設機關이 陶山에 세워지기를 기원한다고 전해 왔다.

▼……友枝龍太郎、渡部學教授等 陶山書院서 滯留 研學
既報한 바대로, 日本 廣島大學의 友枝龍太郎博士、東京武藏大學의 渡部學教授 등 三人의 學者는 八月中旬에 陶山書院을 들러 參拜하고, 수일간 머물면서 研鑽의 時間을 가졌다. 退溪先生의 文集、遺墨 등 遺蹟을 돌아 보면서, 이러한 환경 속에서 退溪先生과 같은 大學者가 나올 수밖에 없지 않겠느냐고 연신 감탄한 友枝博士 등은 退溪思想을 열심히 研究하여 내년에는 좋은 論文을 發表하겠다고 約束、退溪先生文集 뿐 아니라 退陶弟子들에 대한 많은 資料도 구해갔다. 반가운 일이라 아니할 수 없다. 國內은 물론 國外에서도 韓國學에 대한 바른 이해와 研究가 이루어 지기를 기원한다.

▼……退溪學研究後援會 主催 退溪思想講演會 大邱서 成了
退溪學研究後援會에서는 八月二十四日 午前十一時、大邱慶北大學校 講堂에서 退溪思想에 관한 講演會를 가졌다. 大邱市內는 물론 인근 地方에서도 모여 盛況을 이룬 이번 講演會의 講師는 廣島大學의 友枝龍太郎博士로、題目은「朱子學과 退溪思想」이었다.

▼……近世東亞細亞에 있어서의 「朱子學과 李退溪」 國際學術會議 收支報告書 집수

近世 東亞細亞에 있어서의 「朱子學과 李退溪」 國際學術會議에 대해서는 이미 第十四輯에 特輯으로 全文 收錄하였거니와, 國際學術會議 主催側인 日本李退溪研究會에서, 아래와 같은 國際學術會議의 收支報告書를 보내왔기에, 이에 全文을 讀者 여러분에게 참고로 알려 드린다.

〈全文〉

時下炎夏之際에 더욱 清靜하심을 慶賀하는 바입니다.
그런데 지난 五月末에 東亞細亞에 있어서의 「朱子學과 李退溪」 國際學術會議를 東京에서 開催함에 際하여는, 格別한 配慮를 받자와 덕분에 대략 計劃한 바대로 運營하여, 큰 成功을 거두었습니다. 그리고, 研究發表의 論文集 刊行 등 殘務處理는 日時를 요하기 때문에, 爲先 여기에 寄附하여 주신 各方面에 대하여 別紙의 收支報告를 합과 동시에 格別하신 厚誼에 對하여 深甚한 感謝의 뜻을表하는 바입니다.
事務處理관계로 遲延된 점 容恕 있으시기 願하면서, 感謝의 뜻과 아울러 報告의 人事를 드립니다.

一九七七年 八月 日

大會常任顧問・全國師友協會會長 安岡正篤
大會會長・李退溪研究會會長 阿部吉雄

退

溪

學

界

消

息

▽ 退溪學研究院, 八月二十日, 退溪思想講演會 盛了

▽ 中國哲學分科研究會, 陶山書院서 六月 定期月例會

▽ 友枝龍太郎, 渡部學 教授 等 陶山書院서 滯留 研學

▽ 退溪學研究後援會 主催 退溪思想講演會, 大邱서 盛了

▽ 近世 東亞細亞에 있어서의 「朱子學과 李退溪」 國際學

術會議 收支報告書 접수

▼……退溪學研究院, 八月二十日, 退溪思想講演會 盛了

本退溪學研究院은 八月二十日(土) 午後二時, 新聞會館 三層 講堂에서 退溪思想 特別講演會를 開催했다. 다음날 씨엿음에도 불구하고, 5百餘명의 斯學同好人이 모여 超滿 員을 이룬 가운데 始終一貫 진지한 분위기 속에서 진행된 이번 講演會는, 退溪思想은 물론 나아가서 韓國思想의 未來展望에 많은 示唆을 주었다.

이번 강연회에 發表된 演題 및 演士는 아래와 같다.

李退溪와 熊本實學黨……………友枝龍太郎

退溪先生の 哲學思想과 現代社會……………柳 正 東

退溪思想의 十九世紀展開……………渡 部 學

朝鮮朝 道學精神과 士林政治의 特色……………崔 昌 圭

▼……中國哲學分科研究會, 陶山書院서 六月 定期月例會

韓國哲學會 中國哲學分科研究會에서는 六月二十三日 斯 學의 殿堂인 陶山書院에서 六月 定期月例會를 가졌다.

숨가쁜 都市生活의 소음에서 벗어나 山紫水明한 陶山書 院에 머문 18명의 會員들은, 退溪先生の 墓所를 參拜하고 또, 典敎堂에서 退溪先生の 學問과 逸話에 대하여 談論하면 서 뜻깊은 하루를 보냈다. 宿泊施設의 미비로 學者들이 長 期間 研學할 수 없음을 안타까워 하면서, 언제 어느 때라

「지내고 싶은 사람은 지내고, 지내고 싶지 않은 사람은 지내지 않아도 무방하다.」

제자들은 그 대답을 듣고 감작 놀랐다. 퇴계선생이 설마 「조상의 제사를 지내지 않아도 무방하다」고 대답할 줄은 몰랐기 때문이었다. 그래서 제자들은 다시 물었다.

「선생님께서는 조상의 제사를 지내고 싶지 않으면 지내지 않아도 무방하다고 말씀하셨는데, 그것은 잘못 말씀하신 것이 아니겠습니까?」

「그것은 조금도 잘못된 대답이 아니다. 조상에 대한 제사란 자식된 도리를 다하는 것 뿐이지, 제사를 지낸다고 해서 조상이 직접 나타나 제물을 잡수시는 것도 아니고, 제사를 지내지 않는다고 해서 돌아가신 조상이 굶어서 다시 한번 죽게 되는 것도 아니지 않느냐. 요컨대 제사란 조상에 대한 후손의 성의를 표시하는 예절이요, 성의일 뿐이다. 조상에 대한 성의가 없는 사람이 형식적인 제사를 백번 지내본들 그게 무슨 소용이 있겠느냐. 그러므로, 조상에게 효성이 있는 사람은 제사를 아무리 간소하게 지내도 그것으로 무방할 것이요, 그만큼 성의가 없는 사람은 애당초 마음에도 없는 제사를 지낼 필요는 없는 것이 아니겠느냐.」

제자들은 그제서야 제사 지낼 때의 마음의 자세가 어떠한지, 한다는 것을 깨달으며, 다시 물었다.

「선생님! 부모가 돌아가셨을 때에는 상(喪)을 반드시 삼년을 입어야만 하옵니까. 입년으로 탈상(脫喪)하면 아니 되옵니까.」

「그것도 위에서 말한 바와 같은 이치로,一律으로 탈상하고 싶은 사람은 그때도 무방할 것이다. 요는 그 사람의 효성이 하의 달렸을 뿐이다.」

「그렇다면 어찌하여 구박의 삼년이라는 시한을 정한 것이옵니까?」

「반드시 삼년이 아니라도 무방하다. 그러나, 삼년이라는 기한을 정한 것은, 이 세상에 태어나서 세살이 되기까지는, 부모님에게 너무도 많은 피로움을 끼쳤기 때문에 부모님의 한없는 은혜를 삼년간이나마 성실하게 갚아드리자는 생각에서, 삼년이라는 시한을 정했을 뿐이니라. 그러나 그 기간만으로 어찌 부모의 은혜를 다 갚았다고 말할 수 있겠느냐. 그래서 두 고두고 조상의 제사를 지내게 되는 것이니, 요컨대 모두가 그 사람의 효성 여하에 달린 것이니라.」

제자들은 선생의 참되고 구진한 효성의 새삼스러이 감탄했던 것이다.

언젠가 제자 이덕홍(李德弘)이 그러한 광경을 보고,

「선생은 종손(宗孫)도 아니고, 가묘(家廟)도 멀리 떨어져 있는데, 무슨 까닭으로 그런 행위를 하십니까?」

하고 물었더니, 퇴계는 이렇게 대답하였다.

「내가 사는 곳이 종가와 멀리 떨어져 있어서 제사에 직접 참여하지는 못하나, 때로는 문신을 신준들의 제상에 올리거나 전에 어찌 내가 먼저 맛을 볼 수 있겠는가. 내가 지자(支子)나 아태(阿太)인 관계로 정석제사는 지낼 수 없지만, 이렇게 따로 해서 조상들의 은공을 보답하고자 함일세.」

퇴계는 제사에 쓸 술을 빚을 때에는 반드시 깨끗한 곳을 가리었고, 과실이나 마른 고기 같은 것은 제사를 위해 간직한 것이면, 어떤 경우에도 달리 쓰는 일이 없었다.

퇴계가 서울에 왔을 때 제사에 쓰려고 술을 빚게 되자, 따뜻한 방이 없어 술독을 자기가 거처하는 방에 두었던 일이 있었다. 그런데, 그 술독이 있는 동안만은 아무리 춥고 어두운 밤이라도 퇴계는 소변을 반드시 밖에서 나가 보고 돌아오곤 하였다.

그리고 제삿날에는 술이나 고기도 들지 않았고, 비록 제사에 직접 참여하지 못할 경우에는 그날 밤만은 제사를 지내는 사람과 똑같이 엄숙하게 지냈다. 자기 자신에게 대해서만 그처럼 엄숙할 뿐만 아니라, 손님을 대접할 경우에도 역시 그러하였다.

그러한 사실들을 보면, 퇴계는 조상들에게 대한 효성이 얼마나 참되고 극진했던가를 충분히 알 수 있는 것이다.

언젠가 제자들이 퇴계에게 제사에 대해 물어본 일이 있었다.

「조상에 대한 제사는 성대하게 지내는 것이 옳습니까. 간소하게 지내는 것이 옳습니까?」

퇴계는 즉석에서 대답하였다.

「조상에 대한 제사는 살림 형편에 따라 성대하게 지내도 무방하고 간소하게 지내도 무방하다.」

「조상에 대한 제사는 반드시 지내야만 하는 것입니까?」

第十話 極盡한 孝道

퇴계는 가난한 집에서 칠남일녀(七男一女)의 막내동으로 태어난 데다가, 생후 입을 달랠 만에 아버지마저 세상을 떠나 버렸다. 그리하여, 보통 아이들 같은 편모술하에서 자란 호로자식이 되어버릴 형편이었지만, 어머니 박 씨(朴氏)가 워낙 현모(賢母)여서 농사와 직업을 가난한 살림을 꾸려나가면서 퇴계더러, 너는 애비없는 호로자식이라는 말을 들어서는 안 된다」고 항상 극진한 애정을 가지고 타일름 데다가, 퇴계자신이 또한, 어려서부터 호성이 극진하여, 마침내 학자로서 거인이 되는 동시에 효자로서도 다시 없는 아들이 되었다.

퇴계는 어려서부터 호성이 얼마나 극진하였는지, 무슨 일이나 어머니의 뜻을 어긴 일이 한번도 없었고, 어머니의 마음을 즐겁게 하드리기 위해, 어머니 앞에서는 언제나 어머니의 뜻을 어긴 일이 한번도 없었고, 어머니의 마음을 본시부터 학문에 뜻이 있었지만, 글공부를 더욱 열심히 한 것도 어머니를 기쁘게 하드리기 위해서였다.

그리고, 벼슬에는 뜻이 없으면서 과거를 본 것도 어머니를 기쁘게 하드리기 위해서였다.

그러므로 어머니가 세상을 떠나신 뒤에는, 제자들이 부모 섬기는 이야기를 하면, 퇴계는 무척 슬퍼하면서 자기를 죄인이라고 자처해 왔다.

그러기에 생일날 아침에 제자들이 축하의 술잔을 올렸을 때, 퇴계는

「어머니가 살아 계시실 때에 축하의 술잔을 한 번도 올려보지 못한 죄 많은 내가 어찌 그런 술잔을 받을 수 있겠느냐」.

하고 굳이 술잔 받기를 사양해 왔었다.

그러한 호성은 조상과 윗 어른들을 섬기는 데 있어서도 역시 마찬가지여서, 퇴계는 새로 난 물건이 손에 들어오면 반드시 종가(宗家)에 보내어 사당에 올리게 하였고, 만일 벌리 떨어져 있어서 보낼 수가 없을 형편이면, 집에 곱게 간직해 두었다가 제삿날을 기다려 지방(紙榜)만 써붙이고, 그 앞에 그 물건을 피어놓고 조상들로 하여금 흥향(歆饗)을 하게 하였다.

착한 사람들이 해를 입지, 간사한 부리들이 기뻐한다」고 하였습니니다. 요세 간사한 부리들이 그들을 보면 또 무슨 내리라는 생각에서 죄악 끼리낌 없이 저지르고 있사오니, 한구로는 사할 내리는 것은 오히려 세상엔 어지럽히는 것과가 된 것이옵니다.」

퇴계는 군도(君道)에 대해 어전에서 이렇게 강론하였다.

「성상께서 사람을 쓰실 때에는, 그 사람의 재질과 상기(上機)에 따라 인할 말기서야 하실 것이옵니다. 인재할 기르시는데 있어서는, 마땅히 그 법칙에 따르시야만 국가의 기능이 향상될 것이오니, 성상께서는 그 점에 각별히 유의하시도록 하시옵소서.」

경연에 있어서의 퇴계의 강론은 어느 한마디이고 지언(至言)이 아닌 것이 없었다.

임금(鳳宗)이 처음 왕위에 올랐을 때에는 매우 영명하고 슬기로워서, 사람들은 모두들 그의 거룩한 덕이 이루어질 것을 믿고 바랐다. 그리고, 퇴계자신도 그렇게 되기를 믿고 성인지도를 힘써 강론하였다.

그러나 임금은 퇴계를 공경은 하면서도 공부에는 뜻이 없어 하였다.

퇴계는 경연을 통해 성인지도를 터득하도록 학문에 힘쓸 것을 여러 번 충고했지만, 임금은 그저 그러했다고 대답만 할 뿐으로, 책을 읽으려고 하지 않았다.

이에 퇴계는 안타까움을 금치 못해 임금께서 성인지도를 터득하기 쉽도록 선현들이 지은 그림을 모으고, 게다가 자기가 자세한 설명을 가한 그림책을 만들어 올렸으니, 그것이 저 유명한 성학십도(聖學十圖)라는 저술이었던 것이다.

퇴계는 「내가 나라의 은혜를 갚는 길은 오직 이것」이 있을 뿐이다」라고 말하면서 「성학십도」를 지어 올렸고, 벼슬에서 물러나 낙향(落鄕)했었다. 그러나, 시골로 내려간 것은 나라에 대한 충성을 단념했기 때문은 아니었다. 조정의 인재가 없음을 은근히 한탄하여, 몸소 동량지재(棟樑之材)를 양성하여, 그보다 더 높은 경지에서 나라에 충성하려는 계획을 가졌기 때문이었던 것이다.

퇴제는 공문(公門)에 들어갈 때에는 반드시 두 손올 모아잡고 조심스러운 절음절이로 경건하게 절어들어갔다. 몸이 아무런 피로 하더라도 어전에 나오면, 처음부터 끝까지 설도있게 공경하고 조심하여, 추후도 피로한 빛을 보이는 일이 없었다.

그리고, 임금의 명령이 질의 이르며, 반드시 공경하고 두려워 하여, 관대(冠帶)를 깨끗하게 갖추고, 문 밖에 나아가 공경스런이 받들어 정청(正廳) 책상 위에 놓고, 뜰 아래서 네 번 절한 뒤에야 당(廳)에 올라와 꿇어앉아 임하였다.

임금을 사랑하고 나라를 전정하는 충성심은 관(官)에 있을 때나 야(野)에 있을 때나 한결 같아서, 한가지 좋은 정령(政令)을 들으면 기뻐서 잠을 이루지 못했고, 나라의 치사가 마땅치 못하면 그 걱정이 얼굴에까지 나타났으니, 신하로서는 임금의 도를 도와 기르는 것을 최고의 의무로 삼아왔던 것이다.

퇴제가 마흔살로 사간원 정언(司諫院正言)으로서, 임금에게 학문을 강론하는 정언시독관(經筵侍讀官)의 임무를 맡고 있을 때의 일이었다. 그 해에는 마친 흉년이 들어, 민심이 매우 흉흉했었다. 그러므로 퇴제는 정언에서, 성상에게 서슴치 않고 이런 충언을 올렸다.

「근일의 가뭄이 심하여 백성들이 궁핍에 허덕이고 있사오니, 성상께서는 수라에 비찬의 거짓수를 줄이셔야 흠을 줄로 아옵니다. 그 일은 비록 사소한 일에 불과하다고 말할 수도 있겠사오나, 성상께서 민초와 고락을 같이 하신다는 뜻에서는 매우 중대한 일이오니, 반드시 그렇게 하심이 좋을 줄로 아옵읍니다.」

만일 지상인 임금에게 감히 그와 같은 직간(直諫)을 올린다는 것은 퇴제가 아니고서는 누구도 말하기 어려운 충고였었다.

그나 그뿐이랴. 그 해에는 가뭄이 심했으므로, 임금은 민심을 수습하기 위한 방편으로 은사(恩赦)를 자주 내렸다.

그러나 퇴제는 거기 대해서도 옳지 못하다는 것을 임금에게 다음과 같이 충고하였다.

「가뭄 때문에 은사를 자주 내리시는 것은 옳지 못한 일이라고 생각됩니다. 옛사람들이 말하기를 「은사를 자주 내리면

退溪逸話選 (四)

鄭 飛 石

第九話 眞實一路의 忠

퇴계는 유학(儒學)의 본도(本道)를 「입언수후(立言垂後)」에 두고 있다는 것은 앞에서 이미 말한 바 있거니와, 「입언수후」란 저술문자(著述文字)를 통해 후인(後人)에게 올바른 길을 깨우쳐 준다는 뜻이다. 퇴계의 학문하는 기본 자세가 이미 그러했던만큼, 그는 나라와 임금에게 충성을 하는데 있어서는, 부모와 윗사람에게 효도를 하는데 있어서는, 언제든지 진실일로(眞實一路)의 길을 걸어왔다. 한자에 따라서는 일신상의 영달(榮達)이나, 개인적인 이해소관으로 곡학아세(曲學阿世)하는 무리가 허다했음을 우리들은 역사상에서 얼마든지 찾아 볼 수 있다. 그러나, 퇴계는 사리사욕을 초월하여 언제든지 명정지수(明鏡止水)와 같은 심정으로 정(正)과 사(邪)를 분명하게 갈라 놓았고, 비록 임금님 자신에 관한 일이라 할지라도, 옳고 그른 것을 품하는데 있어서는 추호도 주저함이 없었다.

퇴계의 사상이 「경(敬)」에 기본을 두고 있음은 천하가 다 아는 일이지니와, 경(敬)이란 임금에게는 충성을 다함이고, 부모에게는 효도를 다 함이고, 친척과 친지들에게는 우의(友誼)를 다 함을 뜻하는 것이기도 하다.

퇴계가 임금에게 대한 충성이 어떠한가를, 구체적인 사실들을 들어 알아 보기로 하자.

急雨頭風撼夜牀하야 遽然驚破夢還鄉이라 平生에 不恨儒冠誤하나 末路에 深知世事妨이라 漠漠橋山成久別이요
蒼蒼蕭寺定何藏고 嗟君欲識余心事一^一 請誦衡門第一章하소 時甫、爲獻陵參奉하야 欲讀書於山寺하다

趙公面挽章이라

望斷高標慘士林하고 松岡蕭瑟月空臨이라 黔妻는 不願餘斜被하고 震客은 曾慚却餽金이라 天上에 豈容辭作記하
마 人間에 難復遇知音이라 白頭握手코 仍成訣하니 長憶平生淚滿襟호라

次韻鄭靜而의 所和朴和叔하다 二絶이라

隱君은 城市圖書靜하고靜而 才子는 江湖歸夢長이라和叔 我自江湖到城市하나 一身長伴病吟牀호라
不是羽金輕作重이어나 寧能鳬鶴短爲長가 白頭臥病長安雪하니 慙愧當年讀易牀하노라

寄月川趙上舍士故하다

一第平生幾誤身고 索衣今復化緇塵이라 月川歸去盤旋客아 莫恨年來到骨貧하라

舟中에 示南時甫하다 己未○春에 東歸할제 時甫、追及於大難하야 同舟而行하다

曉靄는 濃仍晚이요 春山은 遠欲無라 江湖에 生錦浪하고 林野는 著屏圖라 物理何曾隱이나 人情自未符라 歸舟
深載病하니 白日이 照襟孤라

三月三日이라

三月三日驪江上에 桃李半落코 梨花開라 蓬萊五雲屢回首하니 浩蕩烟波歸興催라

可與江上에 別南時甫하다

此後重逢知幾秋오 舟中今日別離愁라 還將白髮三千丈하야 去入仙源獨泝流하련다

曉發化倉江하야 入峽할제 寄時甫하다

曉日蒼涼코 積水空闊제 綠崖瀾瀾爛蒸紅이라 卻隨漁棹桃源入이요 難與仙舟巾角同이라 關塞極天君向北이요 家

山迎眼我歸東이라 定知此後長相憶하리니 努力無虧一簣功하소

退溪先生文集卷之二

災하야 靡子非徒若云漢이라 日復日兮夜復夜에 但見四野洪流漫이라 明禪百祀在黍稷이라 闕賦將何供執爨고 怒瀆
波濤陵谷變하고 驚改窟穴魚龍竄이라 近聞秋稻獨峻茂하니 地瘠嘉成亦難判이라 山翁이 未測夫人理하니 曷、範
誰能管窺玩고 曰陽之咎는 應有由요 龍戰之傷도 坐不斷이라 由來天戒本昭昭하니 大號何難施渙汗가 鹽陰薄正陽
寢微는 古聖丁寧慮治亂이라 可令陽勝莫陰勝이니 此理正待伊、周覽이라 一身麻糲百疾纏하야 閉門飢臥愁眉攢이
라 去聲이니 見韻會하다 調息이 尤難值愆候요 防微遏盛은 理一貫이라 兩君吟嘆이 類堯、桀고 欲和思乾屢搗腕이라
雕鐫肝腎聊自強하느니 寄處何妨發一榮가

七月既望에 久雨新晴登望에 紫霞峯作하다 二首라

野曠天高積雨晴하고 碧山環帶翠濤聲이라 故知山水無涯興하니 莫使無端世累攔하라
綠野新秋色이요 滄江乍霽天이라 高峯은 霞外迴이요 蕭寺는 壁中懸이라 歷歷汾川樹요 依依牧谷烟이라 偶來成
獨樂하니 莫遣俗人傳하라

九月에 如京할제 廿五일에 始出險하야 抵惟新하다

一路迢迢接玉京할제 多山多水儘難行이라 他鄉到處에 厭機巧하고 逆客逢時에 知物情이라 霜氣曉侵喬嶽冷이요
鴈行遙帶片雲橫이라 向來丘壑風流事를 回首無言倚驛亭이라 時自京來者가 皆傳說物論하라
冒雨入用安驛하다

山巖情性이 鹿麋同하니 自分年來에 天放翁이라 白髮紅塵은 曾不意요 畏途羸馬는 若爲衷이라 烟波舊伴은 秋
孤釣하고 松竹新居는 望畢功이라 撥雨衝泥投野館하니 歸雲落照思無窮하라

初入城에 松岡이 餉松酒하고 侑以二絕일새 次韻謝之하다

鹿走山林歲月深하고 魚窮不解嘆蹄落이라 豈知今夜思鄉夢이 驚破晨鐘長樂音고

我匪蠶蠶索酒郎이 어늘 忽擎松酒滿瓶香이라 歲寒風味요 松岡韻이니 一舉何辭累十觴가

寄南時甫하다

成上舍連이 隱居俗雜山下라 黃仲舉就訪하고 有詩見寄次韻하다 戊午○余少時에 望見此人於試場中하고 尙憶其標致하다

昔日專場秀次韻하니 如今遜世翁이라 終南이 非捷徑이요 谷口에 信遺風이라 岸潤龍藏裏요 山輝玉輶中이라 誦君相和句호니 高興激人曾이든다

李秀才叔獻이 見訪溪上하다

從來此學世驚疑하야 射利窮經道益離라 感子獨能深致意하야 令人聞語發新知호라

滄浪詠懷하다

風埃顛倒幾逡巡고 尙喜林泉見在身이라 若水는 不應忘聖主요 羲之何必誓尊人기 屏山裏坐看飛雨하고 洛水閒臨玩躍鱗호라 一樂安能知妙趣하랴 眼前光景이 只今新이라

和趙上舍士敦하니 五首라

漁父滄浪喻濁清하고 陶公歸去願藏聲이라 非才食力을 何須問가 只自端居愧聖明이라

千頃黃陂豈濁清가 由來形大自宏聲이라 我無美質兼深學하곤 空覓前言이 嫩日明이 뵈다

湏洞奔流不解清하고 簾聲晝夜亂渠聲이라 何因上挾浮雲積하야 六合襄開輾大明고

八表同昏誰與清고 蠅蚊圭臬殷雷聲이라 小齋賴有醒心處하야 綠竹紅葵映案明이라

誰分重濁與輕清고 此理何曾有臭聲가 欲識羲文千古意라 雲臺眞箇牖人明이라 嘗與士敦으로 論啓蒙하다

答李仁仲하다

何時洞壑積陰清하야 可試尋山屐齒聲고 默坐虛堂看變化하니 才明還晦晦難明이라

甚雨次韻하세 有感하다 次李大用韻하니 大政의 所和라

去年夏旱秋大熟하야 穀斛贏三匹布換이라 故知渴澤禾乃盛하야 借見天功人事半하니 今年夏潦跨秋月하야 長似黃河百川灌이라 直恐天瓢瀉不停이라 無乃月暈離無筭가 后土瘡痍田卒萊하니 農夫輟手相吁嘆이라 皆言水災甚旱

再行視陶山南洞하고 有作하야 示南溪祥、琴壺之과 閔生應祺과 兒子煥과 孫兒安道과다

卜居退溪上한지 年光幾流邁오 寒樓屢遷地하나 草草旋傾壞과 雖憐泉石幽하나 形勢終嫌隘과 嗚焉將改求하야 行
盡高深界더니 溪南有陶山하니 近秘良亦恠로다 昨日에 偶獨搜하야 今朝에 要共屆과 連案陟雲背하고 斷麓臨江
介라 綠水는 遶重洲하고 遙岑은 列千巒과 窺尋下一洞하야 宿頓茲嶺嶺과 窺窺南山間과 時風이 如入畫과 衆綠
은 霧縈霏하고 紛紛는 絢樹曬과 鳥鳴思雅詩하고 泉聲翫巖卦과 躊躇足佳賞과다 辨此과는 惑大塊과다 我今散
逸하야 朝衣久已掛과 藏修詎無所과 地薄輕買實과 荒榛有頽址하나 古之爲今戒과 何人曾占此과다 漫談譽與責오
亟謀營環堵하야 窓戶看蕭灑과 圖書溢庋架하고 花竹映椽堦과 日月警遲暮하고 身心勉疲憊과 中誠望三益이요 外
慕忘一芥과 此樂이 如熏篋하야 夫仁이요 匪旆裨과 爲君歌弗告하노니 無令虧一簣하야 實惜은 價니 贈也라 見韻會과다

憑家에 飲歸하제 詠溪月하니 二首과

帶醉歸來信馬行하제 一鉤新月이 照溪明이라 縈回屢渡溪中月하제 溪月相隨曲曲清이라
踏月歸時霜滿天하고 衣巾餘馥菊花筵이라 箇中에 別有醒心處하야 水樂鏘鏘太古絃이라

琴上舍來之의 清涼山韻이라

仙嶽今年子獨尋하니 我閒芒屨病凌侵하와 空吟美句霞翻眼이요 尙想高臺月滿襟이라 抗志不將雲作贈하고 讀書
唯擬鶴知音이라 丁寧好在匡山勝하야 頭白須昇最上岑하리라

秋日登臺하다

出世能無友善才하고 素居恒恐壯心頽과 青山巖巖終難狎이요 白髮森森漸不猜과 樂事는 只應尋處得이요 愁腸은
那復念時回와 天開絕勝滄浪境하야 風月襟懷付釣臺과

歲終에 琴聞遠、琴壺之、金子厚과 將歸하제 示詩相勉하고 亦以自警하며 警安道하니 三首과

翰墨爭名은 已喪眞이니 那堪學業又低人과 可憐往日如奔駟하니 來歲工夫盡日新고
科目이 焉能累得人과 學通諸理可兼伸이라 如何滿世英才美과 一落終身未轉身고
生爲男子不皆身하야 此事何須讓別人과 齷齪無成應坐懦이니 從今努力競時辰하와

一棹湖遊鶴報還한데 清眞梅月이 稱盤桓이라 始知魏隱이 非眞隱이어서 賭得幽居帝畫看이로다

洛社獨樂

五畝荒園四海春에 澆花剖竹摠經綸이라 可知此樂이 能兼濟하야 終轉乾坤樂及民이로니라

武夷九曲

憫世難從聖海浮하고 隱屏嘉遯이 且優游라 晨門豈識當時意하랴 只有寒溪萬古流라

孔明草廬

龍德深藏自養珍하야 茅茨不剪僅容身이라 誰知一奮天旋轉하야 噓起炎光四十春고

康節兒車

至人生遇太平天하야 宇宙兒車樂事全이라 莫道無心經一世하랴 清風千古足人傳이라

遊太山盤石하다

數層瑩淨石成窪하고 寒水粼粼漱漾波라 綠樹兩邊遮白日한데 幽香時度隔溪花라

遊孤山하다

十年重到訪孤山하니 綠水蒼崖照眼寒이라 惆悵主人은 何處去하고 空餘基築白雲間고 李上舍庇遠의 卜居遺址宛然하다

書孤山石壁하다

日洞主人琴氏子를 隔水呼問今在否아 耕夫揮手語不聞하고 悵望雲山獨坐久라 琴聞遠이라

尋에 改卜書堂地하야 得於陶山之南하고 有感而作하니 二首라

風雨溪堂不庇牀일새 卜遷求隣徧林岡터니 那知百歲藏修地가 只在平生採釣傍고 花笑向人하니 情不淺이요 鳥鳴

求友하야 意偏長이로다 誓移三徑來棲息하느니 樂處何人共藝芳고

陶丘南畔에 白雲深하고 一道蒙泉이 出良岑이라 晚日彩禽은 浮水渚하고 春風瑤草는 滿巖林이라 自生感慨幽棲

處요 眞愜盤桓暮境心이라 萬化窮探을 吾豈敢이리오하는 願將編簡誦遺音하느니라

次韻權生好文詩

適名人皆走越如나 應緣渴得喪只餘나 吾心이 正似天開鏡고 古學이 還同日照目고 博約淵源이 寧有雜가 明
誠宗旨는 不容疎가 可憐才力이 能馳驅가나 只恐富前平領虛고

答權生應仁詩二首

白首心猶壯이요 靑雲氣始降이라 爲農仍在圃고 結社改臨江이라 蓬觀이 附金轂고 玉堂이 虛籬窓이라 何須
高隱事가 擬擬鹿門龐가

汨汨悲流俗이요 滔滔混逝川이라 眼中生險地하고 頭上有高天이라 事忌爭雄長하고 詩難突過前이라 古來懷至寶하니
不必在誇傳이라 應仁이 言及華使唱酬事하다

黃仲舉求題畫十幅詩丁巳

陋巷簞瓢

陋巷端居獨闌然하나 輝光烈烈照窮天이라 當時不有鑽堅力이런들 至教誰明萬世傳고

舞雩風詠

童冠春游亦偶然이어늘 何能感聖極稱賢고 若知箇裏眞消息하면 蓋世功名이 一點烟이라

桐江垂釣

故人相見動星辰하고 歸釣桐江自在身이라 致世少康을 渠已辨이니 不須要我試經綸이라

栗里歸耕

卯金竊鼎勢滔天하고 擷菊江城有此賢이라 餓死首陽이 無乃隘아 南山佳氣爽超然이라

濂溪愛蓮

牧丹傾世요 菊鳴賢하나 千載無人解賞蓮하니 感發이 特深無極老하야 花中君子出天然이라

孤山詠梅

秋潤은 下清泚하고 寒崖는 露後層이라 猿來窺宋園하고 兒去看魚蟹이라 萬戶는 人所要로되 一壑는 吾猶能이라

悽悽抱秋懷하고 懷懷追古誓이라 有恨不可窮하고 有嘆亦已永이라 辨惑誠不易니 媚技胡乃猛고 針心無寸鐵하고

斷轅有極梗이라 晨坐讀宋史호니 當時眞不幸이라 已矣可奈何오 牀頭書且屏이라

秋霖이 開久鬱하야 喜見曠晴景되니 忽復雲埋空하야 書室이 黯虛罔이라 惘然無與語하니 心事何多梗고 文得豁

天字하야 登高遐眼騁고 溪山에 多勝處하니 意行不待請이라

山日이 隱雲暮하니 溪邊路稍暗이라 晨響은 鳥不驚이요 衣霜해도 我無憾이라 環堵誠蕭條하니 且免鬼窺瞰이라

以士託農圃하니 分甘蠶與淡이라 君子는 貧而樂하고 小人은 窮則濫이라 官牆을 窺豈勞가 日月이 至未暫이라

治病艾猶蓄이요 涉世舟初纜이라 蕩蕩已無疑하고 紛紛何足勘가 里社共勞勉하야 新穀이 見盈甌이라

昔遊蓬萊觀하야 古道追羲軒이라 圖書萬軸藏하고 日月雙輪奔이라 多病되야 負國恩하니 事業을 安足言가 同游

衆才彦이 斂衽皆盧前이라 退歸非好事로되 誠恐刺素餐하느니라 猶堪夙志諧하야 林下事塵編이라 心悅味芻豢하고

力愧功百千이라 涼飈撼庭樹하니 肝膽이 自生酸이라 玄晏은 一生痾하고 孝先는 晝日眠이라 但願遂此意하야 泉

石送餘年하느니라

我硯이 磨不出하야 龍蟠泓海乾이요 我腹엔 詩書空하야 欲呈非琅玕이라 獨來巖下居하야 松桂愛團團호라 天恩

을 未敢承하야 怵傷久未安호라 伐檀實河干하니 河水清且瀾이라 祗爲食其力이니 誰信甌臠고 嶺路阻且長

해서 躑躅停秋鞍호라

曉枕에 不成寐하니 空階에 秋雨聲이라 悲蟲이 襟四壁하야 攪耳到天明이라 因時感物變하고 撫事省己誠이라 世

運迭隆替하고 天道覆虛盈이라 邯鄲엔 故酣夢이요 蠻觸은 幾爭兵고 惟知金石堅이요 不願錦繡榮이라 回車及

未遠하니 幸矣天所令이라

美人이 隔天涯하니 宿昔同所好라 相思不能忘하니 爾來胡不早오 我有一畝園하야 松菊幽貞保라 亦有梅與竹이

並我形瓊槁라 悵望無與晤하니 誰哉肯此道오

圖名誰肯食吾餘오 乞丐微誠이 竟隨虛라 納祿은 要明臣子義로 爲官하야 寧在野人廬하 深潭物議歸浦慢으로 曲被君恩與釣漁라 古道即今雖未遂라나 且欣心事入閒初室라

次韻金應頭秀才하다

永慨難追古하고 々々未副名이라 君來는 眞自誤로 我勸도 亦徒誠이라 百練하야 絲能白으로 千磨하야 鏡始明이라 老夫도 猶有意하니 年少가 肯虛生가

贈別應頭하다

味道龍鍾하니 我可吁하나 君今年少하니 莫功疎하라 來壘象數雖深妙하나 去入宮牆恐落虛라 千聖源流은 閩洛學이요 六經階級은 魯鄒書라 由來此事가 難容躐이니 萬里行從一步初니라

奉酬菊時甫의 見寄하다

與君不相見하고 時序去堂堂이라 綿延各抱病하고 寂寞兩韜光이라 所希는 在往躡이요 所服은 曾迷方이라 解牛有餘地하고 握苗斯自傷이라 相思欲相勵하니 關嶺阻風霜이라 緘辭寄歸鴈하고 帳望西窓蒼老라

秋懷十一首라 讀王每奚和韓詩하고 有感하야 仍用其韻하다

吾衰學老圃하야 種瓜瓜薤薤라 瓜成一再摘하니 摘勢殊未已라 秋風이 勸園林하니 蟋蟀鳴惻耳라 瓜畦有宿萎하고 瓜蔓無新起라 萬物天壤間에 其變盡相似라 天道는 自有常하나 人情은 已難恃라 感物隱幽衷하고 撫迹追前軌라 浮榮이란 儻來去니 何足爲悲喜하

庭前兩株梅가 秋葉多先悴하나 谷中彼薔薇은 亂雜如爭地라 孤標未易保하고 衆植增所恚라 風霜이 一搖落하면 貞脆疑無異하나 芬芳이 自有時니 豈必人知貴하

秋山景色好하야 朝霽雲曼曼이라 身上엔 一布衣요 盤中엔 一簞飯이라 逍遙絕外事하고 俛仰適素願이라 如何故人書가 使我發浩歎로 是非는 久乃一이요 情僞는 初相萬이라 有技覆國售요 有寶戕身獻이라 人苟昧大道어니 天公을 未可怨이니라

白雲은 不可贈이요 青雲도 不須凌이라 富貴는 等浮烟하고 名譽는 如飛蠅이라 安能强衰疾하야 終日受嫌憎고

次黃仲舉의 元日韻하다 丙辰

拙朴由來得自天하야 追尋芳躅하얀 每欣然호라 聰明은 此日이 非前日이요 習氣는 今年에도 似去年이라 透得利
關은 聞上蔡하고 驗來學力은 說伊川이로 吾儕憂勉躬行處니 莫向人前枉執鞭하라

與仲舉로 論圖書하니 二首라

京國三年笑絕癡하야 病中辛苦學希夷라 可憐所得이 如窺管하나 林下에도 猶堪樂聖時라

邵傳義易絕人知하야 香瓣雲臺百世師라 可惜梅巖親指授하나 終身不悟啓蒙微러니라

寄李而菴하다 之蕃이 時以司諍으로 棄官來隱于島巖하라

我曾爲吏隱丹丘할제 幾挾飛仙夢裏遊오 聞說島潭에 今有主하니 想應多我舊風流리라

立秋日溪堂에 書事하니 三首라

宿霧初收曉日鮮하니 寒溪幽壑이 共蒼然이라 病中軀體는 纔溫攝하나 寢裏田園은 半廢捐이라 滿壁圖書는 常獨

樂하고 一庭烟草를 爲誰憐고 秋來에 又約同襟子하야 明月清風上釣船호라

滯澤蘇枯綠滿疇하고 石溪清漲碎琳璫라 火雲赫日이 渾如昨더니 清樾寒蟬이 颯已秋라 種菊盈庭하야 存晚計하고

觀魚在沼하니 得天游라 聖朝微物이 如蟻蝨하니 鵲能深祈協所求라

小屋欲斜風雨餘하나 石牀蒲席이 自清虛라 書生有約來山寺하고 田父無求近野廬라 養疾할제 偶成三徑趣하고 愛

聞하야 井罷一竿漁라 何因得向瑤琴裏하야 聽取希音遠古初오

漚이 近再蒙召命하니 一以貪知요 一以副提하나 因病甚하야 再上辭狀하야 仍乞致仕러니 有旨遽玉堂하고

又有安心在閒之旨로세 不勝感激之至로다 然不許辭樞府하고 不報致仕之請일세 再用前韻하니 三首라

積雨新晴物色鮮할제 清風幽澗政泠然이라 羣公見愛는 宜深責이요 聖主包荒하야 不頓捐이라 天上神仙은 非骨法

이요 眼中丘壑이 自心憐이라 何能身世渾無累하야 萬頃沿洄不繫船고

凡夫는 自合老田疇요 瓦釜는 難堪甕甔라 馬倦欲辭天廐日이요 魚游將轉海波秋라 綸言이 枉作山巖責하고

樸性이 獷諧水石遊라 感激至恩無以報하야 直將心事古人求호라

勞農 同上이라

山農이 住山城하니 沃土耕非緩이어늘 如何捨此去하야 町疇荆棘滿호 欲反畏里許호 非關生理短이라

講道

聖賢이 有緒言호대 微妙非玄冥이라 源流有所自하고 毫末有所爭호대 講之欲何爲호 志道求其寧이라

懷人

孤蹤이 在世間하야 常恨少朋遊라 有如鶴鳴陰하야 和者何悠悠호 空山歲暮時에 獨詠無相猶호라

倦遊

松岡이 管擬我按江原하야 令遊金剛山이어늘 余辭之하다

故人이 欲薦我하야 勸我遊丹丘라 此意固已厚하나 此事寧非愁하야 焉有受方面하야 爲謀方外遊린고

修書

我讀啓蒙書하야 一管窺玄關호라 傳疑自備忘이요 不托麻衣姦이라 靜中聊一修하나 得處非世間이라

宴坐

朝市竟何裨하야 山林久無厭이라 身羸好燕養하고 質愚須學砭이로 禪窓에 白日靜하나 不用珠數念이라

下山

移棲萬仞崖하니 其下臨無底라 抱病畏處險하야 頗妨寄裴齒라 愴然下山去하나 雲林이 杳幾里호

還家

遊山何所得고 如農自有秋라 歸來舊書室하야 靜對香烟하야 猶堪作山人하나 幸無塵世憂리라

往在乙亥春에 叔父松齋、遊山하야 寓上清涼庵하야 滉이 與諸兄弟侍러니 今來에 不勝感涕하야 示諸姪孫

하나 二首라

清涼寺裏憶陪遊하나 卍角터니 如今雪滿頭라 鶴背에 幾看陵谷變고 遺詩三復涕橫流라

重尋唯覺我爲人하나 流水桃花幾度春고 汝輩도 他年에 知我感이리니 當時엔 同汝少年身터니라

一葉扁舟로 度碧流하야 來尋叢桂小山幽더니 寺門白日是 臨哀壑하고 臺石蒼松은 戴凜秋라 掃迹免同逋客返하고
傷心無復老仙遊라 箇中趣味無人共하야 清夜寒燈意轉悠라 龔巖이 屢遊此더니라

莫道林林에 我最靈하라 靈源才汨하면 等昏冥이라 雖當老境兼衰齒하나 只在眞知與力行이라 伯子後時懲獵習하고
文公早歲驗鐘聲이라 君看動靜相循理하라 隨處隨時豈暫停가

十一月에 入清凉山하다

休官處里閨하니 養疾頗相梗이라 仙山이 不在遠일새 引脰勞耿耿이라 夜宿孤山庵하고 晨去越二嶺하계 俯看積曾
冰하고 仰視攢疊類이라 跨木度奔川하계 凌兢多所警이라 深林太古雪에 白日無纖影이라 測徑은 滑以跣한대 其
下如坑穿이라 行行力已竭하나 上上心愈猛이라 山僧이 笑且勞하야 延我西寮靜이라 安神八九日에 閉戶藏頭頸의
라 不見滕六怒하니 焉知屏翳逞가 今朝愛日妍하야 策杖巖路永이라 陟彼挿天嶺하야 宇宙雙眼騁이라 衰筋이 畏
峻極하야 此願을 未遽幸이라 躋攀猶少試하야 顧盼雲千頃이라 妙意祇難言하나 佳處每獨領이라 歲律行欲窮하니
不恨身幽屏이라 懷哉平生友가 使我心怲怲이라 珍諾을 未成踐하고 遐蹤이 又難請이라 安得此同來하야 努力造
絕境고

遊山書事하니 十二首라 用龔谷雜詠韻하다

登山

尋幽越澹壑하고 歷險穿重嶺이라 無論足力煩하고 且喜心期永이라 此山이 如高人하야 獨立懷介耿이라

值風

今日大塊噫하야 簸撼百圍木이라 聲雄萬馬驅하고 勢劇九溟覆이라 笑我爲病軀하야 牢關自縮慙이라

翫月

千巖에 雪嵯峨하야 月出愈清肅이라 幽人이 坐不寐하계 寒鏡이 低梵屋이라 夜久香寂寂하니 眞成孺幽獨이라

謝客 適有此事하다

山人이 亦款人하야 酒食要餉夕이라 我云子休矣어다 後者情難極이라 하엿더니 山人笑而去하니 日墮遠山黑이라

蹢躅에 春猶困하고 邯鄲에 夢始回라 淸吟無盡藏하니 從此百千來리라

知中樞鹽巖李先生挽詞、二首라

逸樂三朝貴요 聰明大憲年이라 都門에 追漢傳하고 香社에 紹唐賢이라 世自多譴謫하나 身誠享俱全이라 誰知憂國淚가 臨化尙漣漣고

龍眷은 三朝厚요 風流는 一代尊이라 浮名는 同草芥하고 勝事는 極林園이라 幾幸臨輿學년고 俄成鶴夢驚이라 羊曇無限慟은 不忍過西門이라

答季珍하다

力耕에도 多餒하야 笑農愁하니 榮啓終誇樂有三이라 脚下에 豈應無實地아 人間에 誰定是真男고 秋回澗樹生涼籟하고 雨過山堂滴翠嵐이라 獨坐吟詩無與聽일새 悠然回首憶終南호라

宋企村純의 俛仰亭、二首라 公이 居在灑陽하고 爲善山타가 將辭歸할새 寄書索題하다

七曲高低控三川하고 翠巒無數迴排前이라 繁簷日月은 徘徊過요 匠域瀛壖는 縹緲連이라 村老夢微虛宿昔이요

使君資築債風烟이라 傍人이 欲識亭中樂일면 光霽應須別有傳이라 夢徵表築은 皆存之實迹이라

松竹蕭穆出徑幽한데 一亭臨望出千頭라 畫圖隱映川原曠이요 萍齋依倚樹木稠라 夢裏關心選謫日이요 吟邊思樂撫

摩秋라 何時俛仰眞隨意하야 洗卻從來局促愁요

琴聞遠의 東溪惺惺齋、二首라

東溪深闢小齋新하니 苔徑柴門迴絕塵이라 爲問主人何事業고 寸膠功力自珍身이라 河南門下謝先生이 百聖心傳一語明이라 妙用深源이 都在熟이니 瑞巖穉穉不須評이라

次韻黃新寧仲舉하다

君詩如共我神謀하니 蕭灑清眞儘有由라 嚮道讀書新得契하고 虛心看竹屢經秋라 雲山石室에 須紬匱요 世路風波에 莫棹舟하라 老病은 自嗟精力退하나 如君何待隱居求아

十月四日에 遊月瀾庵하니 二首라

我素抱病長坎坎하고 民今思食政鳴鳴이라 訂頑은 不奈憐同體요 尊性은 還須警已懽이라

題金季珍의 所藏蔡司敎墨梅하니 二首라

古梅香動玉盈盈할제 隔樹冰輪이 輾上明이라 憂待微雲渾去盡하야 孤山終夜不勝清하라

瓊枝疎瘦코 雪英寒하니 縱被緇塵이나 不改顏이리라 可惜詩翁이 眞跌宕하야 枉將調戲比端端이라

東湖에 留別閔景說參議하니 二首라 仲春에 將歸嶺南하다

二月東湖風雪天에 感君追送意拳拳하라 因思丙午湖船別이 倏忽如今已十年이로다

往事는 追思已惘然하나 別詩는 猶記五三篇하라 如今別語尤堪荷니 歸管烟霞五百年하라 景說이 謂：『余此歸에 當與

雙老仙으로 齊壽』라 故云하라

金佐郎顯卿이 自湖堂으로 攜酒來하야 夜話하다

東觀仙遊記昔年호니 一生辛苦坐沈綿이라 東行에 又被詩仙款하야 手校雲編夜不眠하라

舟行할제 示宏姪竊兒하니 三首라

春陰漠漠코 水悠悠할제 去國孤臣一葉舟라 好待晚天晴日景하야 水禽多處玩芳洲하리라

虛輿倉江上에서

春水船頭綠潑油할제 晚來貪看戲羣鷗하라 不知萬類中何物이 憂有閒情與汝儔오

黃江舟中에 喜晴하다

今日天晴暖始生할제 歸舟搖蕩白鷗輕이라 何須憂待桃花浪하야 綠漲仙源正好行이라

寓龍壽寺러니 雙巖先生이 寄示蟠桃壇唱酬絕句로세 奉和呈上하니 二首라

擬結蟠桃子가 于今第幾年고 花前看一局하니 浮世日過千이라

小臣辭病日이 大老樂閒年이라 未到桃源界하야 塵愁已洗千이라

初歸할제 陪家兄하고 與諸人으로 會清吟石하다

末台叟가 雪中見訪하다

雪裏來敲羅雀門하다 一尊清座笑相溫이라 耽看王海鰲空勢한제 不覺銀城帶暮痕이라

周同知景澄挽詞라

目是東南美所鍾이라서 文如山斗氣雄雄이라 早登臺閣名聲藉하 中興州城頌詠滿하 三人成句垂青想하 一分陝右動民風이라 銀臺草敎能宣旨하 玉署陳圖하 最見忠이라 關佛封章하 士爭誦하 尊賢祠宇하 世初崇하 言間出如傾漢하 傑句時傳似搏龍하 進退誠心하 在君父하 沈沈身疾하 感蛇弓하 人間斷斷하 唯應我地下修文은 定是公이라 千里哀榮恩與下하 一生事業汗青中하 竹溪逸舍流千載하 誰識先生意不窮하

送韓士炯하다

往天磨山讀書한제 兼寄南時甫하 五首라

風烟都掃舊繁華하 尺五天磨하 翠不磨로다 滿載遐經相逐入하 三冬奚啻得三多하

石劍天紳掛海東하 人言奇勝하 繞廬峰이라 此身하 尙墮醺雞甕하 何日雄觀一盪胸하

憂患從來玉汝身하 動心忍性하면 境遷新이라 不須更向玄玄覓하 精義尋常目入神이라 重遭患難하

後養疾于此山하다

扶病來京歲屢除하 此行眞箇愧心初하 細思未必非天幸하 多見平生未見書하

舊聞宗聖戒淵冰하 今悟嵯門印去矜하 歲暮王城深巷裏하 掩關孤坐若無憑하

台叟來訪하다 云：『夢中得句로대』相思成鬱結하다 幽恨寄瑤琴하 一이라 하고 覺而足成四韻하다 書以示之하

次韻하다

踏雪來相訪하다 題詩笑復吟하 夢中神感激하 書裏意沈潛하 得失難齊指하 艱虞要勵心하 何妨無世用하

願作沒絃琴하

得金厚之의 寄詩하 次韻卻寄하 乙卯

東觀雲蹤散幾年하 相思千里每依然하 只今世事勞人甚하 羨子行遲要覺仙하 厚之思如瘴하 因以爲戲하

病懶하다

風雨奄春盡하니 芳菲落後塵이라 靑山은 空入夢하고 白髮은 不饒人이라 樽酒追餘賞이요 烟霞慰淺聾이라 因思
花裏醉하니 惆悵只前旬이라

荏苒無留景하고 徘徊尙在塵이라 莫嫌春後境하라 猶對意中人이라 葉裏陶餘憾이요 樽前卻不聾이라 明春遊此地
하리니 定約幾番旬호라

經濟無籌策하고 謳吟只蠹塵이라 伐檀慙厚祿하고 移谷嘆愚人이라 睨曉은 愁邊轉이요 濃蛾는 夢裏鬢이라 鄉程
을 時默數하니 跋涉僅周旬이라

達士觀中夏하면 毫端集一塵이라 無拘眞樂事요 有累即凡人이라 衆緣는 迎時吹하고 同雲은 帶晚鬢이라 病中存
攝理하니 不必待休旬이라

朱紱은 儻來事요 清標는 非世塵이라 興酣柯爛客이요 情屬下簾人이라 攄素那禁寫아 憂饑獨自聾이라 爲公吟倡
則호니 顔色阻盈旬이라

盡日憑烏几하니 薰風遠市塵이라 眼中忻節物하고 林下憶高人이라 法豈維摩喜아 慵因襤褸聾이로 取難堪熱濕이니
長夏에 奈纔旬고

次韻松岡하다

求田問舍肯嫌遲하라 賃屋聊從棘作籬라 每歎昌黎志能復이요 深懲司馬坐成馳호라 堆庭赤葉에 仍無事하고 滿眼
黃花도 亦一時라 衰暮未成眞箇業하고 病中排悶強裁詩호라

寓舍西軒에 早起하야 即事라

夜枕浪浪徹雨聲더니 朝霞明滅弄陰晴이라 無甞坐上仍無客이요 有蔭園中亦有英이라 宿鳥는 自營하야 飛散早하고
家僮은 雖懶하니 掃涓清이라 讀書契意忘安飽하니 相勵何人共日征요

病中에 有客이 談揭東山水기새 慨然遠想하고 復和前韻하다

賃屋深坊遠市聲하데 端居秋末愛新晴이라 風前엔 挺挺杉翹餘하고 霜下엔 鮮鮮菊秀英이라 散地身閒如不病이요
凶年家空似眞清이라 邇來夢想仙遊地에 何日投簪獨遠征고

詢하면 物外肯訪源花紅가

紅桃花下에 寄金季珍하니 二首라

栽花病客이 十年回하니 樹老迎人盡意開다 我欲問花하니 花不語하니 悲歡萬事付春杯라
晚雨廉纖鳥韻悲하고 千花無語浪辭枝라 何人一笛吹春怨고 芳草天涯限思로다

答仲舉하니 二首라

昨夜松岡話竹軒더니 朝來書到意欣欣이라 遙憶節迫風雷噫하야 亂眼龍蛇百萬羣이라
騰踔龍蛇氣勢豪하야 任教蒼翠入雲高라 清貧莫學湖州守하라 千畝胷中似太鑾라

次韻趙松岡의 見寄하니 十二首라

南山終日望더니 詩到想清塵이라 宿昔遊仙洞에 尋常記病人이라 倦閒從髮散이요 愁醉尙眉顰이라 長者無來轍하야
關門動涉旬호라

夏木는 風飄幕이요 春華는 雨洗塵이라 公爲城隱客하고 我作旅停人이라 迭唱諧金石하고 傍觀錯笑顰이라 卻憐

沈痼在하야 潭臥每連旬이라

俛仰成今古하고 紛綸遺俗塵이라 那堪爲病客가 未始作陳人이라 賈誼는 明時哭이요 陳搏는 隱處顰이라 靜中看

易理하야 深感贊雖旬이라

清朝容未士하니 泰岳一微塵이라 學劣常慙古하고 交疎不怨人이라 衰成飯山瘦하고 老作醋翁顰이라 又發流年嘆

하니 春歸忽已旬이라

清和好天氣에 庭院屏鷺塵이라 草靜看如我하고 山高望似人이라 嗜書酣象悅이요 嘗世忍葱顰이라 莫效湘纍賦하야

浮遊造宿旬하다

碌碌成何事오 徒悲鏡蝕塵이라 但令神守宅이요 無俾氣撓人이라 至道寧容攪가 閒愁不上顰이라 何時隱仙嶽하야

環卦鍊循旬고

近幽廬아 有人이 借地築亭하니 與聽松隱居로 相近하다

判不爲今重이요 居然與古違라 愛山晨獨往하고 憐月夜忘歸라 天籟는 自宮徵요 野禽은 無是非라 未須徵相法하고

當晚晚烹薇하라

山暝雲容合이요 江空雨腳斜라 晚風은 吹桂楫하고 春水는 沒蘆沙라 西塞에 閒飛鳥요 桃源엔 杏花라 瓦甌蓬

底酌하되 隨意不須除라

坐望遙空外하고 行吟積水傍이라 不辭勞杖屨하니 常恐涸衣裳이라 家釀은 泉槽潔이요 園蔬는 七筋香이라 君看

鷗浩蕩하소 不比燕巢梁이라

我作中年去하야 無端命再霑이라 似雲思返田하고 如燕望開簾이로 覆被清詞發하니 從知遠意添이라 只緣謀病逸

이요 非爲嘆郎潛이라

與李而盛、韓士河으로 同登蠶頭하야 因留宿하다

凌晨出郭形神暢하고 向晚登臺天宇明이라 王國地尊山有象이요 海門雲遠水無聲이라 不妨家釀千螺吸이요 暫借官

奴一笛橫하라 鳥沒英雄今古地에 何須扶醉問歸程가

杏花、效王海溪의 次韓昌黎韻하다

漢陽賃屋園院空하고 年年雜樹開繁紅이라 墻頭小杏高出屋하야 春晚始替辛夷風이라 乃知王城地多寒하야 物候不

與中州同이라 攢枝日萼이 香郁烈하고 一一刻剪含元功이라 我病三春不出門하니 杖屨時及閒園中이라 老眼에도 猶

知惜芳華하니 樂事는 難憑年少叢이라 縛前莫厭寂寥詠하라 猶勝楚客悲吟楓이라 明朝已約數同袍더니 風雨飄令

四美竊이라 世間萬事苦難諧하고 西飛白日요 江流東이라 對花一笑花有語하대 嗟爾合作耕田翁이라 하느다

遇末台更於途하야 期夕回見過더니 既至에 小酌花下하다 用東坡의 月下飲杏花下韻하다

偶然期賞芳園春더니 市橋南頭逢玉人하라 歸來最憶雙巖仙이 花月清宵詠探蘋이라 如今憂覺清興發하니 桃花初動

코 杏翻雪이라 一尊迎暮地勢高하야 霞色纔沈薄籠月이라 人間萬事酒杯中에 得喪毀譽俱成空이라 他年嶺海儼咨

誰能白齋하야 躬道向經書오

嘆息花潭老가 于今永我疎라 抗身依聖哲하고 觀物樂鳶魚라 不藉彈冠手하니 寧拂帶月鋤아 當年如得見하면 勝讀

十年書리라

獨厲額波泳聖涯하야 林居如得이면 鬼誰何오 數窮億世猶看掌이요 學泝千年欲擅家라 似蘆潛猶下帷讀이요 如曾

狂不倚門歌라 吾生이 又未斯人見하니 自恐平生을 虛擲過로다

三月三日에 與李大用上舍로 同登寓舍後岡하다 李新自鄉來하다

雲物淒迷코 日隱空할제 客愁無處展忡忡이라 何辭五五三三去아 只恐紛紛擾擾同이라 屋後平岡은 臨萬瓦하고 園

中細草에 散孤筇이라 數杯輕碧으로 逢君醉하니 歸意渾忘苦向東이라

石江十詠을 爲曹上舍雲伯發 駿聞하다

自讀石江詠으로 憐君同我情이라 園從塵外卜이요 家向水邊成이라 有趣孤棲樂이요 無求萬事輕이라 五侯池館勝하

나 爭比此間清가

爽地는 山光裏요 虛亭은 水色中이라 拓窓分竹日하고 垂箔護蘋風이라 漁事는 鄰家共이요 農談은 野老同이라

人閒豈無樂이리오마는 此樂이 獨無終이라

絕壁千年地에 清江萬古流라 留連無故迹하고 寂寞有閒洲라 隱士는 宜馴鶴이요 漁翁은 自伴鷗라 從君吾欲老하리

니 肯借一磯頭아 麗王의 游幸處라

富貴渾酣夢이요 桑榆或買園이라 歡華는 舟夜失이요 悲恨은 草春繁이라 絕境에 無塵澆하고 畸人은 斷俗喧이라

任他分得喪하고 高臥且加飡하련다

家僮은 携杖慣하고 春服은 試身輕이라 暖樹에 花爭發이요 晴洲에 草滿生이라 龍陽은 誇種橘하고 甫里도 訖

釐橙이라 未識風雪樂하니 眞成浪得名이라

借地眞高義라 臨江見野居하라 有時乘釣艇하고 無課農書라 渚下蓬萊鳥하고 潮通渤海魚라 茅山肥遯客이 況復

逝水青年空恨作하고 高山前烈尙懸裁라
好風深院無餘事하니 誰信遺經餉我多오
心欣吉善如蘭馥하고 氣湧姦兇似泰嶽라
莫把衰齡看古史하라 衰齡看史轉傷多라

題周景旌의 望靑涼山錄後하다

半世心腸이 未鐵剛하고 仙山宿債도 久難償이라
夢魂時復凌清峭하고 形役今猶墮軟香이라
白入室廬吟日照하고 登臺岳撼天光이라
巨編을 何幸投來看가 千仞還疑共振裝이라

次韻黃仲舉하다 并序

仲舉가 曾求拙跡僕書한 海菴의 廬山諸詩를새 寄去라니 仲舉가 時得公山仙舟巖瀑布하고 滴得廬山詩帖하고 以爲喜幸하야 一絕見寄를새 次韻奉答하다

新礫雲泉勝하니 千尋想怒雷하라
邀牀來玩處에 嵐翠幾重堆오
夢想廬山落水하고 風塵三復紫陽詞라니
聞君訪得仙巖瀑하니 杳逐何時攬絕奇오

題廬山子の 墨竹하다

舊竹飄蕭로 新竹長하고 林間奇石이 狀奇章이라
不知妙墨이 傳湘韻하고 唯覺風霜滿一堂호라

贈持上舍士炯하다 甲寅

常愧吾行이 未透關터니 指南欣得子相扳호다
望中巖險은 聊宜戒오 俗裏韜藏이 詎是孱가
功到及泉에 無棄并하고 事同攻玉하야 藉他山이라
會須默契環中意하야 長占人間分外閑하라

贈金生伯默하다

紛紛餘事豈相關가 往軌知君力欲扳이라
得謗엔 更須修六蔽오 將身엔 何忍作三孱
畏途莫涉千層浪하라 平地終成九似山이라
好去雲林究交象하니 定應深契在幽閒이라
時에 二君이 將入山하야 讀摩訶하다

書徐處士의 花潭集後하니 三首라

末世에도 天無改하고 吾東에 聖欲居라
魯風은 猶可變이나 箕訓이 詎終虛아
前輩文華勝이오 今人術業疎라 有

溪堂前万塘에 微雨後作하다

小塘에 雨絲絲날제 清晨獨來想하다 窓虛可坐臨이요 地淨無塵翳하다 靄靄雲氣垂하고 微微波紋細하다 蒼苔는 蟲滿嵌하고 碧草는 露姿砌하다 餘霏는 洗水面하고 一鑑이 寒潑潑하다 雙鳥는 忽連影하고 游魚는 新得計하다 風昔抱渾素하야 生平不仰世하다 蒙泉이 有活源하니 果育希晚歲하다 題詩豈夢古가 觀古儘大契하다 何況後夜來은 風月이 更光霽리하다

四月八日에 感事하다 國俗이 以是日釋迦生이라 하야 稱爲節日하다

生賢生聖老天心이 本爲斯人하야 濟陸沈히하다 待得半千猶苦罕이요 自從中古變難識이라 么胡始辟偏方蠻이요 吳教終離萬國淫이라 最是無稽基軸日이 誇傳作節到如今이라 福은 本作福하다

次韻하야 寄題黃冲舉의 新構竹閣하다 夏都後라

肉食하나 終難近臭銅하야 此君唯居友軒中이라 竿竿玉立은 非爭列이요 擗擗龍騰하야 欲上空이라 瘦石寒溪團翠色이요 疎櫺虛檻灑清風이라 可憐人境이 俱新處에 續舊題詩하나 愧未工하노라

八月十五夜、西軒에 對月하니 二首라

遙夜夢家山하고 起看梁上月하니 憂愛西軒中에 清光이 滿疎櫺이라 明月은 在天上하고 幽人은 在窓下라 金波가 湛玉淵하니 本來非二者라

次韻友人하니 二首라

班、馬는 聯簞禁하고 夔、龍이 集鳳也라 菲才忝魯泮하니 式穀愧周詩라 童頭는 退之嘆이요 便腹은 孝先眠이라 任逐桑榆暖하니 何時此計圓요

次韻答하야 答林大尉하니 四首라 癸丑

閒思雀網門前設하고 病畏儒冠座上裝하다 斂衽歸來秋又晚하야 菊花霜露一園多라 門庭을 不掃하야 蓬蒿沒하고 几閣에 無塵하니 書籍錢라 獨坐深思今古事하니 異同今古本無多라

濕이 將拜壘巖於臨江寺라니 其夜有雪이라 先生이 朝에 遣僧하야 以一絕速之은새 謹奉和하야 先以呈上하다
 天增絶致尋眞境하야 故作瓊瑤十里寒이라 但得資緣參雪子하니 區區何必問袁安가

暮歸할제 馬上에서

春風吹水雪初晴한데 候謁仙公野寺清이라 去自欣然코 來自得하니 夕陽斜路에 馬蹄輕이라

李大茂이 來訪溪堂하다

山花未發春強半하고 溪鳥閒飛客又來라 淺酌高談으로 忘我病하고 竊居苦節은 勉君才하노라

清吟石

亂披紅廟裏하야 閒擔綠波回라 晚與溪童約호대 盤擎活玉來호라 絲波는 酒名이라

答友人하다 丁季梅가 時謫巨齊하다

死者長辭코 生亦分하니 羈山藜藿이요 瘴鄉雲이라 百年契分은 明霜義코 千里心懷는 爛貝文이라 坐對鹿眠하야
 常戀友하고 臥看鳶跼할제 尙思君호라 從來佩服이 皆蘭臭니 莫爲摧傷少替芬하라

四月初一日、溪上에 作하다

澡神古書在하고 灌花清泉賴라 林居識鳥樂이요 地坐看蟻大라 夏初에 品物流하고 春後에 餘芳馥라 雲生沈寥間
 하고 日墮蒼茫外라 休休已無恨하고 落落空多嘅로 唯有千載人이 襟期與我會라

答黃仲舉하다

愚者常爲智所籠하야 非非是是巧相蒙이라 未知何事爲長策이요 唯覺隨人最下風이라 萬紫千紅은 微雨後요 白雲
 青鶴은 故山中이라 明時會見憐衰疾이니 此樂何憂未占終가 仲舉詩에 『但恐鸞鶴驚鶴夢하면 心親魚鳥愛難終』이라

幽居로 示李仁仲、金慎仲하다

幽居一味閒無事하니 人厭閒居하나 我獨憐이라 置酒東軒에 如對聖하고 得梅南國하얀 似逢仙이라 巖泉이 滴硯하니
 雲生筆이요 山月이 侵牀하니 露灑編이라 病裏不妨時懶讀이니 任從君笑腹便便호리라

紅塵不回首라 赤壁에 見翅如車輪하고 武夷에 臥聽金雞晨啼聲 下笑顛狂李謫仙 區區對影成三人하련다

次金享叙의 讀書有感韻하다

魯鈍無能하야 只信書타가 中間輕試利名途더니 殘年에 始欲退前軌하나 末路에 依然作舊吾라 汲汲反射엔 須益友요 滔滔立腳이 是真夫라 寸膠로 可救黃流濁가 參倚尋常在座隅라

次韻하야 答新寧宰黃仲舉하다

夜枕強懷不滿張하니 其如一念費稱量고 沂公도 尙戒愚癡免이요 邵子도 猶思智善藏이더니라 涉歷이라야 始知新得趣하고 歸來하야 眞覺舊迷方호라 誰言簡策이 爲糟粕고 此事應須問紫陽하라 千林浩渺樹槎牙할제 萬里同雲暮日車라 亂片非時驚柳絮하고 暗香無處覓梅花라 何知量點朝回袖하랴 只恐平封凍臥家라 坐想琴軒增絕致하야 萬竿堆壓玉相叉라

正月二日에 立春이라 壬子

窓外東風은 料峭寒하고 窓前流水는 碧潏潏이라 但知至樂이 存書室이니 不用高門送菜盤호라 黃卷中間對聖賢하야 虛明一室坐超然할제 梅窓에 又見春消息하니 莫向瑤琴하야 嘆絕絃하라 上元日에 遇李比遠於溪路하야 同行할제 即事라

春冰破玉하야 水漫溪하고 春日初暄하니 野鳥啼라 馬上相逢하야 聯轡去할제 晚風無數草生溪라

上元夜溪堂에 對月하다

奚翁이 獨向溪堂宿할제 半夜開窓看月色더니 金波漱漱綠烟滅하고 萬竅無風一室寂이라 賞燈兒戲는 非吾俗이요 占歲恨情은 乃眞惑이라 何如閑盡華山圖하야 靜鑑惺惺讀周易고

次韻하야 答李靑松公幹하니 二首라

壽樂園亭이 傍渚磯할제 銅章時到弄斑衣라 我今獨抱無涯恨은 寸草三春失報暉라 人曰山中不可居호대 甌生塵土코 釜生魚라 起來謝客無言說하고 但覺羈愁昔已除라

爛熳堆紅紫하고 清新邊綠靑이라 三杯偶獨酌하니 萬事本無營이라

因病投閒客하고 緣深絕俗居라 欲知眞樂處니 白首抱經書라
掬泉注硯池하고 閒坐寫新詩라 自適幽居趣라니 何論知不知아

次趙監司季任의 上雙巖先生韻하다 席上에서

別後唯憑雙鯉魚더니 而今重拜地仙居호라 崎嶇開處에 花相似하고 瓊句留時에 錦不如라 三達久爲人所仰이요 一
清何止史堪書아 卻慙下客이 疎慵甚하니 病覺腰圍日減初호라

次季任의 密陽嶺南樓에 和朴昌世詩하니 二十二韻이라

乙未南遊嶺海秋한제 曾攀危檻眺雄州더니 紛綸世事은 千回轉이요 合查天星은 兩匠周로니 夢化하얀 浪尋三島
月하고 詩驅인 空憶萬家侯라 病纏潭水가 寧天意아 詞實滕王은 定鬼謀라 舊說一琴이 隨雙鶴더니 今聞長笛으로
倚高樓라 風雲入筆하야 驅神變하고 海岳披睥하니 豁遠幽라 鄂渚烟光은 荆樹外요 長沙秋色은 楚江頭라 霞觴이
艷海하니 羞鱗鳳이요 仙樂이 盡天하니 詠瑟謠라 吊古自成歌激烈하고 傷今尤覺語悲遄라 風斤妙質은 逢宜少요
白雪希音을 和豈稠아 山澤臞形이 眞自笑요 皇華佳什은 謬當酬라 携來夜屋虹光貫하고 讀龍巖窓瑞色浮라 熟
路四方에 馳駿駕하고 洪流千里에 送飄舟라 烟花滿目啼黃鳥하고 雲雨垂空舞翠虬라 達士離塵滑似蛻요 凡夫徇俗
窘如囚라 觀風有愛留棠友이요 食力何尤付橘洲아 至教은 幾人承化雨오 浮名은 唯我去懸疣라 涼涼獨見交如漆하
고 落落休論得若丘하라 荏苒光陰은 嗟易失이요 回環倚伏은 莽難求라 悲傷觸事嬰深抱하고 感慨因公記壯遊라
安得樓居同吐納고 仍看羽化脫喧嗽라 浮游汗漫出六合하야 臥閱蓬萊清淺流하련다

七月十三夜에 月하마

初秋夕霽天無雲하고 月色萬里纖毫分이라 天風湛湛吹玉波하고 銀河掩彩星韜文이라 眼中忽失世湫隘하고 坐我瑤
臺與瓊閣이라 海山仙人을 如可招하고 月裏姮娥도 相唯諾이라 彼美桂樹生蟾宮하니 宜與天地無終翹하리라 婆
娑本不礙月明이어늘 吳質이 妄欲鑿天功이라 我勸姮娥一杯酒하고 願乞玄霜玉杵臼하야 凌風倏忽游八表하야 萬丈

春日閒居하면서 次松杜하니 六絶句라

昨日雲垂地더니 今朝雨退泥라 開林行野麋하고 編柳卻圍雉라

不禁山花亂하고 還憐徑草多라 可人期不至하니 奈此綠尊何로

水聲은 含洞口하고 雲氣은 帶山腰라 睡鶴은 沙中立이요 鷺鷥은 樹上飛

山田에 宜粟粟하고 藥園에 富苗根이라 北約通南約하고 新村接舊村라

樵人은 閒出谷하고 乳雀은 繞樓簷이라 小閣은 同河亂하고 高臺은 異宋纖

綠染千條柳하고 紅燃萬朶花라 雄豪山雉性이요 客麗野人家라

壘巖先生이 來臨溪堂하다

溪西茅屋憶前年하고 溪北今年又卜遷이라 第一光華老仙伯이 年年臨到萬花邊이라

十一夜에 陪壘巖先生하야 月下에 飲酒杏花下할제 用東坡韻하다

暮春欲暮前年春엔 花開月缺愁殺人더니 暮春未半今年春엔 月滿花樹風生頻이라 臨流對酒高興發하야 萬斛閒愁如

沃雪이라 蘇仙一去幾今古오 依舊杯中一片月이라 唱徹瓊詞幔亭中하니 仙風浩氣如憑空이라 醉宿江樓香滿懷하니

夢魂不到東華紅이라

溪堂偶興하니 十絶이라

四麓에 唯紅錦이요 雙林은 是碧蘿라 豈知淳朴處에 還被化工誇아

釣跨溪聲度하고 堂依壑勢開라 從他笑深僻하니 素履足徘徊라

開鏡爲蓮沼하고 披雲作石門이라 和風은 吹澹蕩하고 時雨는 發細縕이라

石竇에 疏泉遠이요 山根에 卜宅幽라 客來愁絶險하야 還往儘悠悠라

盡日雲含雨하고 移時鳥喚春이라 山村頗狎虎하고 溪路少逢人이라

已著游仙枕하고 還開讀易窓이라 千鍾非手搏이요 六友是心降이라 松竹梅菊邇으로 爲友하다

布穀은 催田務하고 提壺는 勸客愁라 憂憐雲外鶴이 無語立松頭하노라

文公平昔齋門墻하야

主敬研幾進室堂이라

若事眞經與程註하면

指南應不嘆凶羊이리라

西山心經을

窮纂附註하야

備述

文公의

尊德性爲本兼修道問學之意하고

且自序之호대

曰：『可謂指南之書』云云하디

寂寞研窮向碧蘿하야

吾東文獻費吟哦하니

圃翁著述晦漫滅하고

牧老文章幻說多라

圃隱集一卷은

其所著述이 宜不止此라

惜無從而得見之호

牧隱이

每自謂：『不學佛』이나

然其稱述釋教가

不啻多且詳이라

而於吾學에 殊孟浪無的確說到處라

陽村圖說儘爲奇하야

狀到天人合一時라

祗恐猶多强牽綴하니

恨無眞眼訂吾詩라

入學圖說이

說道理儘細密이로대

心字로

狀天人合一之理는 巧則巧矣나

恐未免杜撰牽合之病이요

其書卦自外始도

亦不可曉로다

佔畢師門百世名은

沿文泝道得鴻生이라

成功未半嗟蒙難하야

喚起羣昏尙未醒이라

佔畢이

主於詩文하야

而典雅近道하고

其門人이 沿流溯源處하야

如雲直諸公이

大有奮志하나

大業未究에

而淫禍已及하야

爲斯文之厄하야

久而愈甚하니

可勝嘆哉하

武夷眞愛竹溪名하야

作屋渠渠訓後生이라

道統推尊은

雖已過하나

人心昏寐豈無醒가

周景游肇創書院하니

甚盛學로대

但其意直推文成公爲眞接道統之傳하니

是大不可라

幽懷多少을

寄吟窓하나

畢竟空言이

不入腔이라

襲置無令傳衆手하라

人人未必便心降이라

有嘆하디

今世何人第一流로

脊梁硬鐵擔千秋오

須知少味還多味요

若道無愁轉有愁라

謝透利關係事洛하고

胡明物漬爲從涪

라 自憐半百無歸仰하야

依舊人間寂寂憐호라

清明溪上書堂二首라

撤案畫하야

移構小堂於溪北하고

次老社韻하디

清溪環繞幾重烟고

結屋溪邊僅若船이라

造次規模從容笑하고

幽偏形勢得吾緣이라

輕紅欲發花迎喜하고

嫩碧初生

草帶隣이라

酒入口中繞盎若이요

詩從筆下已超然이라

儒林道故難諧俗이요

男子身多不直錢이라

恨未一生逢有道

하야 此心無路訂千年이라

心通一語道猶東이어늘

志異何殊聽借聾가

利欲只今河決海요

功名從古鳥過空이라

年年民俗困無告하고

箇箇人情

嫌不同이라

有恨風光催嶺日이요

無言春色滿溪楓이라

病來稍減書癡絕하고

愁處難禁酒聖中이라

補過希前垂至戒

하니 令人長憶紫翁翁하디

日用多蠹賊이라 清明僅一瞬에 已假黃流汨이라 卓哉古聖賢의 其言曠如日이라 不知者는 已矣이니와 知之胡不屈고 傷永牛山章을 病中恒三復하노라

二十日에 又雨하고 夜에 大風하더라

陰晴이 苦不常하야 天怒하니 人其安과 昨辨今復雨하야 終日昏林樾하야 冥冥夜氣沈하야 月黑雲迷闌이라 宵宵 虛閨中에 風作忽無端이라 中宵惡地軸하야 厥勢如崩漏이라 叱吸戶而鳴하야 徹曉聲喧闐하야 莫測造物意하야 最 厭誰敢干고 猛虎는 嗾不嘯하고 巢鶴는 去無還이라 唯有宋窓雞하야 膠膠不廢官이라 寤寐不能寐하야 擁膝上床 寒이라 誰哉力回天하야 六台分臬燾고

閑居 次趙士敬、具景瑞、金澤賢、崔景受諸人의 唱酬韻하니 十四首라

難隨時世學粧妍하야 應物如方鑿枘圓이라 往事已知成大錯하니 來緣何必問高天과

塤塹工夫好耐辛하고 據城血戰豈關人가 若教不用如山徑하면 野火春風草又新하리라 聖代崇儒正道開하니 如何此事反驚猜오 若令曲學圖阿世면 男子衣冠에 婦頰頤리라

少年前去路方長하니 發憤功深未遽涼이라 十九人前何畏笑오 愧君先自剝剛腸이라

濂、伊羣哲이 皆龍逝하고 湖、建諸賢도 亦鳳飛라 莫嘆流傳資口耳하라 後來作者偉同歸라 朱門末學이 流爲口耳之弊已

새 草廬諸公이 多以爲憂나 然歷攷宋末元明之際에 以朱學傳相授受하야 卓然有得者多하니 不可以流弊로 爲本實病也로다

元旁中州瀾幾春하니 斯文猶得一番新이라 可憐穢德能如許하니 不廢山林講道人이라 三代以下에 國家待七之道가 莫善

於宋이나 然小人得志者가 力戰天下之公議하야 指君子爲奸僞하야 斥逐排擠하야 使之不容於世어늘 唯元朝의 無此事하야 使士不諱道

學하니 差可尙耳로다

陸禪朱辯障橫流하니 天下幾成盡爲劉라 末學口中에 騰性理하니 草廬當日暗生愁하리라 見史하다

後生으로 必欲令趨徑하니 何異縫裳誤女攢가 不信朱門還待陸은 沛然時雨望添雪이나 雪은 小雨也라 ○草廬患口耳之

失하야 而欲反之는 甚善이로매 但朱先生此意不啻維摩이라 從朱면 則本末兼舉而無偏이요 從陸하면 則徒徇而歸於異學하나니 陸

草廬之見이 不能無病이라 故如此云이라

退溪先生文集卷之一

詩

十六日 雨하다 辛亥正月

憶昨大雪當嚴冬하야 北風怒號寒威兇하야 鳥雀凍死호 熊羆蟄하고 冷室破絮愁病翁하니 今朝엔 雨聲滿園林하니
枕上已作悲春心이랴다 年光如馳人事改하야 世故莽莽頭雪侵이라 東屯西崦屢遷居하니 小菑遠志終何如호 起來大
呌索酒扨하야 看雲搔首仍躊躇호라

和老杜幽人하다

幽人在何許나 舉世誰同歸호 中林遠垢氛일새 獨立靜其儀라 菖蘭以爲佩하고 松桂以爲期라 苦心領道要하야 超然
形迹遺라 應龍은 神變化하고 貞玉이 絕瑕疵라 有時騎白鸞하고 游天略瑤池라 濯髮滄盤水하고 觀日扶桑枝하고
歸來寂無營하야 霞殫薜荔衣라 我欲扣雲關하야 問道探玄微라 願無斬石髓하리 精虔茹玉芝하면 千年有餘樂이니
一介寧戀悲하

十六日夜에 大風寒하다

元夕初昏月上天하니 俄頃黑雲迷天邊이라 三更霰雪人不知하고 曉來忽作雨聲懸이라 蒼茫烟霧滿溪壑하네 閉門愁
臥增寥廓이라 后土泥融水活活하니 蟄蟲欲動句萌作이라 如何陰陽復抗爭하야 大塊噫氣何旬旬하고 山林波濤如窟
號하야 前逐千車後萬兵이라 我構溪堂頗苦辛이이늘 直恐吹倒荒溪濱이라 溪堂雖倒나 我無恨이되 哀哉凍死溝中
人이로다

十八日朝晴일새 感興하다

幽人이 枕書臥하니 燈影이 翳半壁이라 不知厲風濟하고 夢中餘怵惕이라 荒雞曉霜月하고 海色騰巖谷이라 沈寥
萬境靜하고 昭朗一室白이라 興言整冠襟하고 撫事增感激이라 蒼蒼太虛內에 湛然本無物이라 或搏而雪下하고 或
怒而風作하고 或蒸雨繩懸하고 或閉塞膠折이라 其間好光景은 十日難一得이라 治亂互推遷하고 善惡多反覆이라
奈何治日少하고 奈何善人乏하고 在天斯有時하고 在人斯有責이라 人能盡其責하면 天時庶調變이라 矧人秉帝衷하나

退溪先生文集

懸吐・符號／2

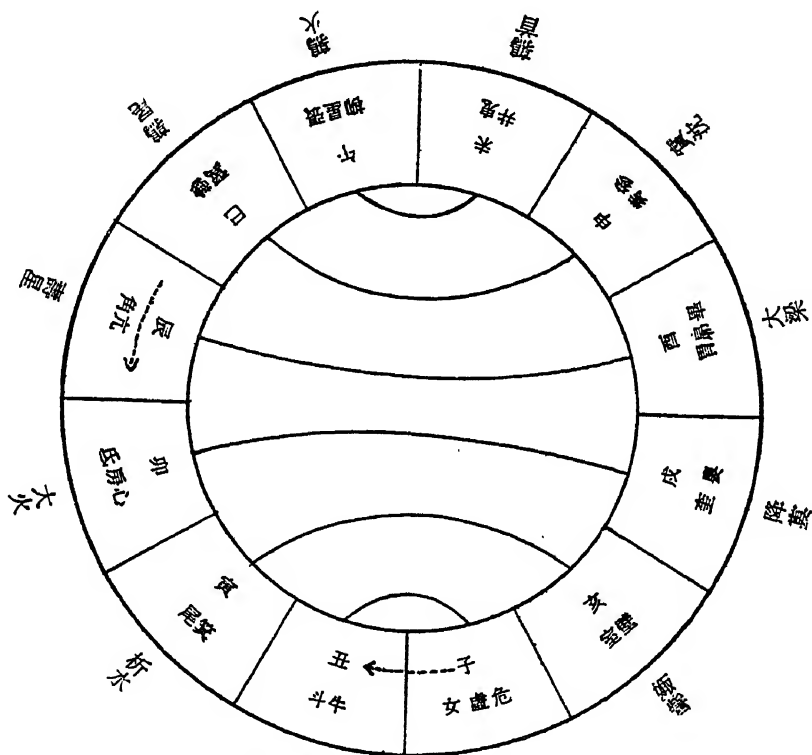
李

家

源

十二月合宮圖

月建在子
合朔在丑
月建在丑
合朔在寅
月建在寅
合朔在卯
月建在卯
合朔在辰
月建在辰
合朔在巳
月建在巳
合朔在午
月建在午
合朔在未
月建在未
合朔在申
月建在申
合朔在酉
月建在酉
合朔在戌
月建在戌
合朔在亥
月建在亥
合朔在子

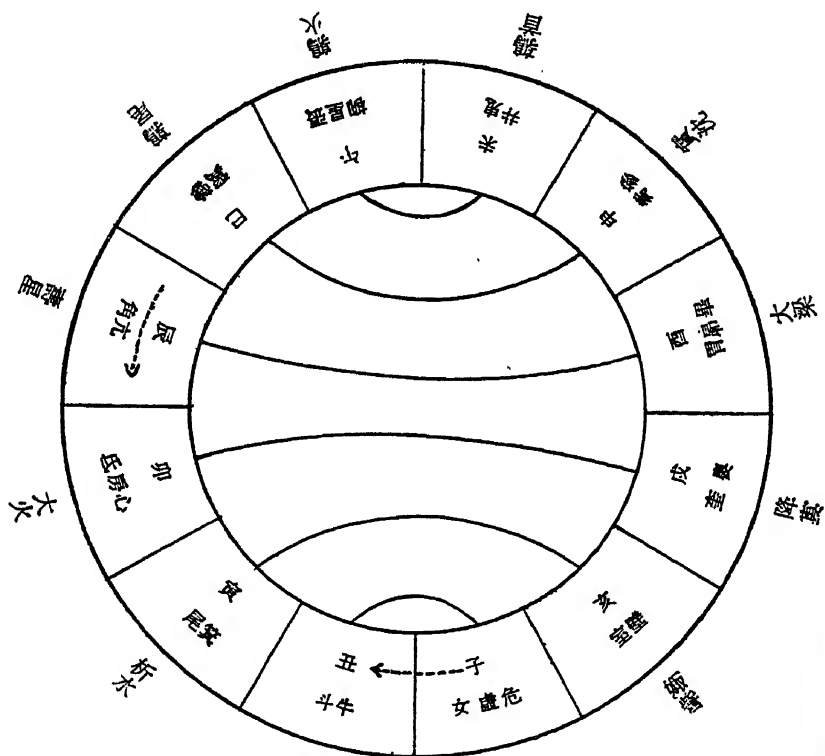


星紀
斗柄所指之建在丑
左旋於地

女枵
日月所會之辰在子
右轉於天

十二月合宮圖

月建在子
合朔在丑
月建在丑
合朔在子
餘做此



玄枵
日月所會之辰在子
右轉於天

斗柄
左旋於地之轉在丑

日 다음 날의 四百九十九分을 합함이다. 또 이 餘分을 日行 九百四十分으로 除하면 一百二十四分·七釐五毫가 되나니, 이 得數는 日行 太半日인 四百九十九의 四分之一에 該當하는 것이다. 이를 月行 二十九日以外의 太半이라 한다. 이 算法은 日行數로 除하면 月分을 얻게 되고, 月行數로 除하면 日分을 얻게 된다.

日月行度의 一日全分 相乘數인 二十二萬九百九十分에서 위의 餘分인 十一萬七千二百六十五分을 減하면 十萬三千六百三十五分이 남게 되나니, 이를 少半數라 하고, 餘分 十一萬七千二百六十五分을 太半數라 한다.

▲月宮十二支의 方位分定은 寅卯辰이 東方에 屬하고, 巳午未가 南方에, 申酉戌은 西方에, 亥子丑은 北方에 各各所屬되어 있는데, 二十八宿인 經星은 한 方位에 各七星씩 分配되어, 角·亢·氐·房·心·尾·箕는 東方에, 斗·牛·女·虛·危·室·壁은 北方에, 奎·婁·胃·昂·畢·觜·參은 西方에, 井·鬼·柳·星·張·翼·轸은 南方에 定座하고 있다.

이 東方에 있는 星群을 青龍七星·北方에 있는 것을 玄武七星·西方에 있는 것을 白虎七星·南方에 있는 것을 朱雀七星이라 呼稱하며, 또, 東方의 房星과 北方의 虛星과 西方의 昂星과 南方의 星群을 星期의 位라 하여, 現中國에서

는 이 星期를 日曜日의 代名으로 쓰기도 한다.

二十八宿中에서 이 房·虛·昂·星의 四星은 子·午·卯·酉의 正位에 있고 또 同一한 支位에 三宿이 并座한 그 中央에 있는 것이 特徵이다.

그런데 合會와 月建은 東西兩方을 相乘로 하여, 子位에서 合朔이 된 때에는 丑位에 月建이 있게 되고, 亥位에서 合朔이 되면 寅位에 月建이 있고, 戌位에서 合朔이 되면 卯位에 月建이 있게 된다.

이와 相反하여 丑位에서 合朔이 되면 子位에 月建이 있고, 寅位에서 合朔이 되면 亥位에 月建이 있게 된다.

合朔이란 陰曆 每月初一日에 月이 日과 相會하는 現象을 말한 이오, 月建이란 斗建이란 뜻이니, 二十八宿의 經星이 각기 때를 따라 合朔되는 方向으로 그 斗柄(柄자루) 二별코리)은 돌리고 있는 現象을 말하는 것이다.

「支合者」星建于此則月會于彼. 如斗柄建子則月會于丑. 斗柄建丑則月會于子. 斗柄建寅則日月會于亥類是也(辟蒙覆釋支合論)

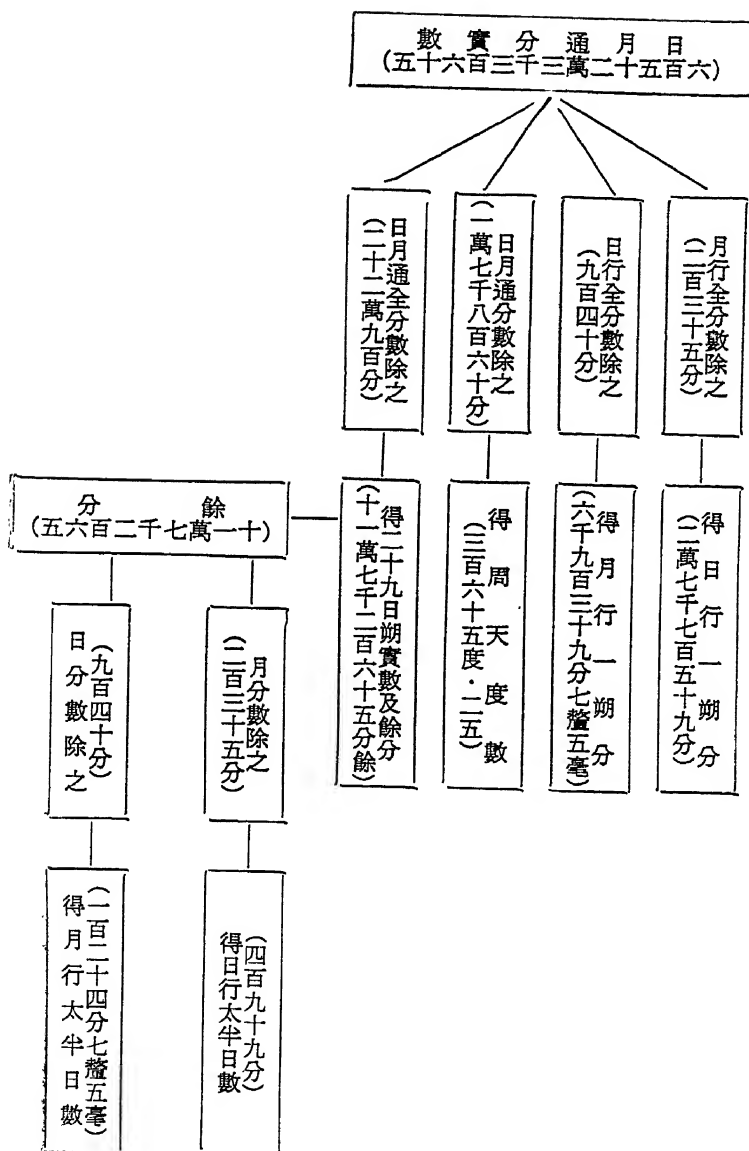
라 한 것은 月會·星建의 뜻을 밝힌 것이다. 그러므로 十二支와 二十八宿를 日月이 相會하는 辰宮이라 하고 子와 丑·寅과 亥·卯와 戌·辰과 酉·巳와 申·午와 未를 地支六合의 合宮이라 이른다. 이를 圖示하면 아래와 같다.

百六十五分이 된다.

이餘分을月行數인二百三十五分으로除하면四百九十
九를 얻게되나니, 이四百九十九를日行二十九日以外의

太半日에該當하는 것이다.

換言하면日이月과相會하는 것은二十九日・九百四十
分日의四百九十九가 된다는 뜻이니, 즉太半日은二十九



百						三 百	六 十	五 度	二 五
六 百	五 十	二 萬	三 千	三 百	六 十	五 分			
五	三	五	八						
一		七	一	六					
		八	九	三					
			三	五	七	二			
				八	九	三			

寬 初乘 再乘 三乘 四乘 五乘

十位에, 五를 單位에 놓고, 二四는 八로 單位에 놓으면 前數와 합치어 上位로 올라가고 五만 남게 되며, 二九는 十八로 一은 百位에, 八은 十位에 놓으면 前四와 합치어 上百位로 올라가고 三만 남게 되나니, 이 算計는 二百三十五分이 된다. 이를 圖示하면 다음과 같다.

▲二五는 度下에서 商數로 얻어지는 零分을 말함이니, 즉 零點二五란 뜻이다. 이를 分數로 通算하면 四分의 一이 되는 데, 二五로 日法 九百四十分을 乘하면 二百三十五分이 된다.

이 二百三十五分도 九百四十分의 四分之一에 該當하므로 三百六十五度・二五란 즉 三百六十五度・二百三十五分이 되는 것이니, 이것을 周天度數라 이른다.

三 上 三 二 三

上	三	二	三	上	三
三	三	三	三		
一		上	上		
		三	三		
		三	三	上	二
			三	三	三

	三	二
一	三	三
○	○	上
二	三	三

그러므로 日行一月數와 月行一日數를 相乘하여 얻은 日月通分の 實數인 六百五十二萬三千三百六十五分을 日法數와 月一度數를 相乘한 一萬七千八百六十으로 除하면 三百六十五度・二五를 얻게 되는 것이다.

이 周天度란 月行이 一朔만에 天體의 周圈를 一周하고 太陽과 相會하는 度數를 말함이다.

또한 日行一日全分인 九百四十分과 月行一日全分인 二百三十五를 相乘하면 二十二萬九百分이 되나니, 이를 法數(除數)로 삼고 六百五十二萬三千三百六十五分인 實數에서 除하면 二十九日의 朔實數를 얻고, 그 餘分이 十一萬七千二

百	十	單
初乘	再乘	三乘
四 五九四十五 四於十位	五 八 十位	八 二四八 於單位
一 二九十八 一於百位	八 十位	五 五於單位
○	○	○
二百	三十	五分

산하면 二백 三十五분이 된다. (二만 七천 二백 六十分으로 二백 三十五를 곱하면 六백 四十만 六천 一백 五십이 되) 이를 합하면 六백 五十二만 三천 三백 六十五분이 된다. (고, 四백 九十九로 二백 三十五를 곱하면 十一만 七천 二백 六十五분이 된다.)

달이 다니는 것 (二十九일 동안 다니는 것은 三백 五十八로 十三분이니, 이를 통산하면 六천 八백 十五분이 되고, (을 태양이 하루 동안의 다니는 전체의 분인 九백 四十분으로 곱한다. (六천 八백 十五분과 九백 四十를 곱한 것은 六백 四十만 六천 一백 五십을 얻게 되 분을 얻) 이를 합하면 六백 五十二만 三천 三백 六十五분이 된다. (고, 一백 二十四로 七리 五호와 九백 四十를 곱한 것은 十一만 七천 二백 六十五

태양이 하루 동안에 다니는 전체의 분인 九백 四十과 달이 하루 동안에 다니는 전체의 분인 二백 三十五를 서로 곱하면 二十二만 九백 九십이 되는데, 그 가운데에서 태반 (太半) 이 十一만 七천 二백 六十五분이며, (태양이 하루 동안에 다니는 전체의 분인 九백 四十가 되고, 이 수를 달의 도수의 분모인 十九로 나누면 六도 十분 七리 六호가 되며, 달이 하루 동안에 다니는 전체의 분인 二백 三十五로 나누면, 四백 九十九분이 된다.)

소반 (少半) 은 十만 三천 六백 三十五분이 된다. (태양이 하루 동안에 다니는 전체의 분인 九백 四十로 이를 나누면 一백 十분 三十五로 이를 나누면 四백 四十一분이 된다.)

〔解〕▲日行一月數인 二萬七千七百五十九分과 月行一日數인 二百三十五分을 相乘하여 얻은 六百五十二萬三千三百六十五分을 實數로 하고, 日法 九百四十分과 日月分度의 十九를 相乘한 一萬七千八百六十分을 法數로 삼아 除하면 三百六十五度二五를 얻게 되나니, 이 商除法의 布算은 다음과 같다.

먼저 實數인 六百五十二萬三千三百六十五分을 위에 놓고, 法數인 一萬七千八百六十를 아래에 놓은 다음, 商數 三을 불러 五百三十五萬八千을 除하면 一百十六萬五千三百六十五가 남고, 다음 商六을 불러 一百七萬一千六百을 除

하면 九萬三千七百六十五가 남으며, 다음 商五를 불러 八萬九千三百을 除하면 四千四百六十五가 남고, 다음 零二를 불러 三千五百七十二를 除하면 八百九十三이 남으며, 다음 零五를 불러 八百九十三을 除하면 實數는 모두 떨어지게 된다. 이를 圖示하면 아래와 같다.

▲日法 九百四十分으로 度下의 二五를 乘하면 月行一日數인 二百三十五分을 얻게 되나니, 이 布算法은 아래와 같다.

먼저 實數 二五를 위에 놓고, 法數 九百四十를 아래에 놓은 다음, 四五는 二十으로 單位에, 五九는 四十五로 四를

달이 다니는 二백 三十五분으로 나누면 四백 九十九가 된다. 이것은 태양이 다니는 二十九일 이외에 一일의 태반(一半)이 되는 것이다. 어떤 것을 하늘 물레의 수가 나오고, 어떤 것은 개월의 수가 나오는지 여하가,

태양이 다니는 전체의 분을 달이 다니는 전체의 분과 서로 곱하여, 그 중의 一도를 범으로 놓고 나누면, 개월 전체의 수가 나온다.

또 말하기를 달이 一개월동안 따르지 못하는 전체의 분인 六천 九백 三十九분 七리 五毫를 태양이 하루동안 다니는 전체인 九백 四十분으로 이를 곱하여 六백 五十二만 三천 三백 六十五분을 실수로 놓고, (이것이 달이 한 달동안에 다니는 전체의 분으로 지수로 만들어서 一개월에 분산한 것이다.)

말할 달이 하루동안에 다니는 전체의 분인 十二도 七분에서 가운데의 一도를十九분으로 하고, 태양이 하루동안 다니는 전체의 분인 九백 四十분으로 서로 곱하면, 一만 七천 八백 六十분이 되나니, 이를 범수로 하여 나누면 하늘 물레의 수인 三백 六十五도가 되고 二五가 남는다. 이는 곧 四분도의 一이다. 이리하여 하늘 물레의 수가 나오는 것은 달이 한 달동안 다니게 되면, 반드시 하늘을 한 바퀴 돌아서 태양과 만나기 때문이다.

만일 달이 하루동안 다니는 전체의 분은 十二도 七분이니, 이를 二백 三十五분으로 만들어서 태양이 하루동안 다니는 전체의 분인 九백 四十분으로 곱하면 二十二만 九백이 된다.

이를 범수로 하여 나누면, 한 달수인 二十九일이 되고, 남는 것이 十一만 七천 二백 六十五분이 되는데, 이를 태양이 다니는 전체의 분인 九백 四十분으로 나누면, 一백 二十四분 七리 五毫가 되며, 또 달의 도수의 분모(分母)인 十九로 나누면 六도 十분 七리 五毫가 되나니, 이는 달이 二十九일동안 다니는 이외에 一일의 태반(太半)이 되는 것이다.

어떤 것은 하늘 물레의 도수가 나오고, 어떤 것은 한 달동안의 수가 나오는 까닭은 여하치인가.

달이 다니는 전체의 분 가운데 一도를 태양이 다니는 전체의 분과 곱하여 범수로 하고 이를 나누면, 하늘 물레의 도수(周天度)가 나오게 되며, 달이 다니는 전체의 분을 태양이 다니는 전체의 분과 곱하여 범수로 하고 이를 나누면, 한 달 전체의 수가 나온다.

태양이 다니는 것(二十九일동안 다니는 전체의 분은 二만 七천 二백 六十분이다.)을 달이 다니는 하루동안의 十二도 七분으로 통

을 불러 三을 제하며, 三승七로 二十一을 제하며, 三승八로 二十四를 제하고, 三승六으로 十八을 제한다.

그리고 나서 법을 한 자리 물려 놓는다. 또 六의 상수를 위에 정하고 一승六·六승七 등으로 차례로 부르며 제해 나간다. 이때는 모두 이에 따른다. (三을 상(商)으로 정하면 먼저 三을 一과 물려야 될 것인데, 一승三이라 함은 어찌서인가, 셈법에서) (서로 부를 때에는 법수가 상수를 물려하고 적은 수를 많은 수보다 먼저 부르는 것이 관례이다.)

九백四십을 二五로 곱하는 법 (아래의 점은 수부터 계산해 나간다, 만일 위에서부터 시작하면 법수의 첫머리를 二의 아래에 놓는다.)

먼저四五는 二十을 끝자리에 놓고, 다음五九는 四十五의 四十을 十의 자리에, 五를 끝자리에 놓으며, 법은 한 자리를 물린다.

먼저 二四는 八을 끝자리에 놓고, 앞의 二와 합치어 十으로 올리면 끝자리에는 五가 남는다.

다음 二九는 十八로 十을 백의 자리에, 八을 十의 자리에 놓고, 앞의 二와 합치어 백의 자리로 올리면, 十의 자리에는 三이 남는다.

이러하여 二백三十五분을 얻게 된다. 二五는 도(度) 아래의 영분(零分)이니, 곧 十분도의 四분의 一이다.

만일 분수(分數)로 조개어 二五를 九백四十분으로 곱하면, 二백三十五분이 된 것이며, 이것은 九백四十분도의 二백三十五분이니, 역시 四분도의 一이다. 크게 나누나 작게 나누나 모두 四분의 一에 지나지 않는다.

윤광일(尹光溢)은 말하기를 「태양이 한 달 동안 다니는 것을 분(分)으로 통산하면 二만七천七백五十九분이니, 달이 하루에 따르지 못하는 전체의 분수인 二백三十五로 이를 곱하면 六백五二만三천三백六十五분을 얻는데, 이것이 실수(實數)가 된다. (이는 태양이 한 달 동안 다니는 전체의 분수와 달이 하루 동안 다니는 전체의 분수)를 합하여 태양의 도와 달의 도를 한가지의 수로 만들어 一개월에 통산한 것이다.

만일 태양이 하루 동안 다니는 전체인 九백四十분과 달이 하루 동안 다니는 전체인 十二도七分에서 가운데의 一도를 九분으로 통산하여 서로 곱한 一만七천八백六十分을 법수로 하여 이를 나누면 하늘 둘레인 三백六十五도가 되고 二五가 남게 되나니, 이것은 곧 四분도의 一이다.

하늘 둘레의 수가 나오는 것은 달이 一개월 동안 다니게 되면, 반드시 하늘을 한 바퀴 둘러서 태양과 만나게 되기 때문이다.

만일 태양이 하루 동안 다니는 전체인 九백四十분을 달이 하루 동안 다니는 전체의 二백三十五분으로 서로 곱한 二二二만九백을 법수로 하고 이를 나누면, 一개월의 수인 二二九일이 되고, 十一만七천二백六十五분이 남게 되나니, 이를

〔註〕● 실·법수(實法數)를 이일(而一)로 나누는 법

가운데에 실수(實數)인 六백五十二만 三천 三백 六十五를 놓고, 아래에 법수(法數)인 一만 七천 八백 六十五를 놓고, 위에 상수(商數)인 三백 六十五도 二분 五리를 놓고, 법수 三〇로 다음에 실수를 나누면 실수의 남은 수는 一백 十六만 五천 三백 六十五가 된다. 법은 한 자리를 물려 놓는다. 六으로 다음 실수를 나누면 실수는 九만 三천 七백 六十五가 남고, 법은 한 자리를 물린다. 五로 다음 실수를 나누면 四천 四백 六十五가 남고 법은 한 자리를 물린다. 二로 다음 실수를 나누면 八백 九十三이 남고, 법은 한 자리를 물린다. 五로 다음 실수를 나누면 알맞게 떨어진다.

이상의 나눗셈법은 다른 것과 같지 않으니, 三자리로 나누어 위의 상수인 三이 되고, 六자리로 나누어 위의 상수인 六이 되는 것은 이일법(而一法)의 사용을 말함이며, 위에 미리 상수를 정해 놓는 것은 이일(而一)과 상제(商除)의 두 방법을 결합하여 사용하므로 이와 같은 다른 현상이 나타나는 것이다. 만일 이일법만을 사용한다면 끝 한 자리에서 나누고 바로 산가지 하나를 내려놓으면서 三에까지 잔다.

이는 六의 자리나 五의 자리에서도 마찬가지다.

만일 상제법을 쓴다면 위에 바로 상수의 三을 놓고 한꺼번에 나누게 될 것이니 그 실수에는 다름이 없다.

자리를 정하는데 있어서는 실수의 합제의 첫머리가 六백만이며 법 산가지의 첫머리는 一만이다.

위에는 많고 아래는 적기 때문에 같은 자리를 맞추어 놓는다.

법수의 첫머리가 一만이 되도록 十一·백 二·천 三·만 四로 하여 위아래로 자리를 옮겨 놓는 법(上下移步法)을 사용한다.

그리하여 실수의 합제인 백만을 다섯째 자리인 三백 위의 상수를 놓는다. (만의 자리는 넷째인 데 다섯째 자리에서 머무는 것은 이 책서인가, 이보법(移步法)은 고정된 자리로 옮겨 놓는 것이므로) (만의 자리는 넷째인 데 다섯째 자리에서 머무는 것은 이 책서인가, 이보법(移步法)은 고정된 자리로 옮겨 놓는 것이므로)

○언제든지 제자리에 나누는 수가 있으면 끝 이를 나누며, 없으면 뒷자리에서 一를 갖다가 十으로 보고 다음 자리에서 나눈다.

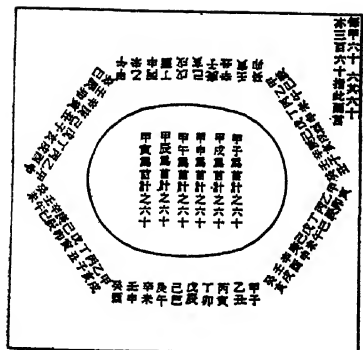
가령 첫번 나눌 때에 十만의 자리에 七이 없고, 만의 자리에 八이 없고, 천의 자리에 六이 없으면 모두 뒷자리의 一을 갖다가 십으로 만들어서 이를 나눈다.

그리하여 이것은 다만 이일법의 한 종류이다. 만일 상제법을 쓸 경우에는 곧 三의 상수(商數)를 위의 정하고 곱하고 一승(乘)三

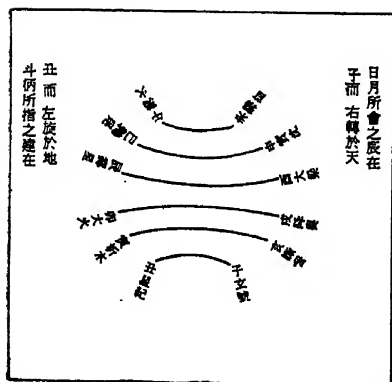
日行(升九日所行通分二萬七千二百六十)。
 月行(升九日所行三百五十八度十三分 通分六太半日所行六度十) 以日行一日所行全分九百四十(乘之六百四十○萬六千一百百分) 合六百五十二萬三千三百六十五分。
 月行(○分七釐五毫。通分一千八百一十五分百二十四分七釐五毫) 以日行一日所行全分九百四十(乘之六百四十○萬六千一百百分) 合六百五十二萬三千三百六十五分。
 日行一日全分九百四十 相乘二十二萬 九百分
 月行一日全分二百三十五 相乘二十二萬 九百分
 太半一十一萬七千二百六十五分。

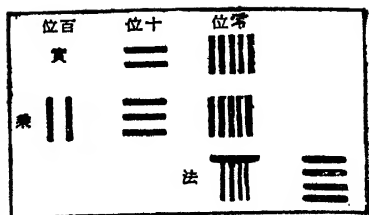
分丙

(以月行一日全分九百四十除之。得一百二十四分七釐五毫。因置此數。以月分母十九除之。六度十○分七釐五毫。以月行一日全分二百三十五除之。得四百九十九分。)
 少半一十○萬三千六百三十五分。
 (以日行一日全分九百四十除之。得一百一十○分二釐五毫。以月度分母十九除之。五度十五分二釐五毫。以月行一日全分二百三十五除之。得四百四十一分。)



各日	各月	各日	各月
一	一	一	一
二	二	二	二
三	三	三	三
四	四	四	四
五	五	五	五
六	六	六	六
七	七	七	七
八	八	八	八
九	九	九	九
十	十	十	十
十一	十一	十一	十一
十二	十二	十二	十二
十三	十三	十三	十三
十四	十四	十四	十四
十五	十五	十五	十五
十六	十六	十六	十六
十七	十七	十七	十七
十八	十八	十八	十八
十九	十九	十九	十九
二十	二十	二十	二十
二十一	二十一	二十一	二十一
二十二	二十二	二十二	二十二
二十三	二十三	二十三	二十三
二十四	二十四	二十四	二十四
二十五	二十五	二十五	二十五
二十六	二十六	二十六	二十六
二十七	二十七	二十七	二十七
二十八	二十八	二十八	二十八
二十九	二十九	二十九	二十九
三十	三十	三十	三十





以三商定於上。呼一三除三。三七除二十一。三八除二十四。三六除十八。然後減一。又以六商定於上。以二六六七等遞呼而除之。下皆倣此。（以三商定則呼三於一可也。乃云三何也。算法相呼不計法商以少生象例也。）

以二商定則並呼三於一可也乃云三伺也等法相呼不計法商以少爲多例也

九百四十乘二五法。（從下少數算起，若從上則法首置二下）

(從下少數算起 若從上則法首置二下)

先下四五十於單位。次下五九四十五。四十於十位。五於單位。法退一位。先下二四八於單位。并前進十。單餘五。次二九十八。十於百位。八於十位。并前進百。十位餘三。是百三十五分也。

二五者。度下零分。卽十分度四分之一也。若以分數細分。則一五以九百四十分乘之。得二百三十五分。是九百四十分度之三百三十五分。亦四分度之一也。大分小分皆下過四分之一也。

尹生光溢曰。日行一朔所進。通分二萬七千七百五十九分。以月行。日所退通分二百三十五乘之。六百五

二萬三千三百六十五分爲實

是則一行	一朔通分之數	皆和月行	日通等
之數也	而日度月度合	一數	通於朔者也

是則一行一朔通分之數皆和月行一朔通分之數也而日度月度合一數通於一朔者也

若以日行一日全分九百四十。月行一月全分十二度七分內。中一度通分十九。相乘一萬七千八百六十分。爲法除之則得周天三百六十五度。又得二五。卽四分度之一也。所以得周天者。月行一朔必一周天。而與日會故也。若以日行一日全分九百四十。月行一日全分二百三十五相乘。二十二萬九百。爲法除之則得朔實二十九日。餘一十一萬七千二百六十五分。以月行全分二百三十五除之。得四百九十九。是日行二十九日外所行太半日也。或得周天度。或得朔實何也。以月行全分乘月行全分。中一度。爲法除之則得周天度。以日行全分乘月行全分。爲法除之則得朔實。

又曰月行一朔所退通分六千九百三十九分七釐五毫。以日行一日全分九百四十分乘之。得六百五十二萬三千三百六十五分爲實

（是則月行一朔通分之數皆和日行一日通分之數也而月度日度合成一數通於一朔者也）

若以月行一日全分十二度〇七分內。中一度通分十九。日行一日全分九百四十相乘。一萬七千八百六十〇分。爲法除之則得周天三百六十五度。又得二五。卽四分之度之一也。所以得周天者。月行一朔必一周天。而與日會故也。若以月行一日全分十二度〇七分。通分二百三十五。日行一日全分九百四十相乘。二十二萬〇九百。爲法除之則得朔實二十九日。餘一十一萬七千二百六十五分。以日行全分九百四十除之。得一百二十四分七釐五毫。又以月度分母十九除之。得六度〇十〇分七釐五毫。是月行二十九日外所行太半日也。或得周天度。或得朔實何也。以月行全分中一度乘日行全分。爲法除之則得周天度。以月行全分乘日行全分。爲法除之則得朔實。

啓蒙傳疑研究 (一一)

明著策第三

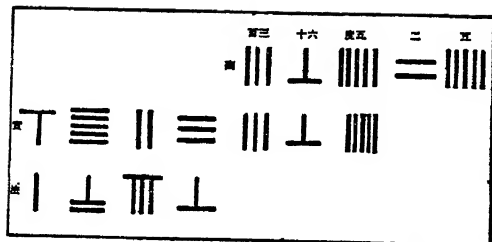
姜 天 奉

一二、當期之日註法闡法 〈承前〉

實如法而一除法

中置實數六百五十二萬三千三百六十五。下置法數一萬六千八百六十分。上置上商三百六十五度二分五釐。以法數三次除實。實餘一百一十六萬五千三百六十五。法退一位。六次除實。實餘九萬三千七百六十五。法退一位。五次除實。實餘四千四百六十五。法退一位。二次除實。實餘八百九十三。法退一位。五次除實。恰盡。

右除法與他不同。以三次除爲上商三。六次除爲上商六者。用而一法言之。而於上預置商數。乃乘而一。商除兩法。並用之。故有此異也。若只用而一法。則每一次除。旋下一算。以至於三。其於六次。五次做此。如用商除法。於上。徑下商三。一時並除之。其實一也。至於定位。則實積首六百萬。法算首一萬。上多下少。故同位對置。法數一萬。故用十一。百二。千三。萬四。上下移步法。於實積百萬下第五位三百上商下之。(萬步四而下至放第五位乃住何耶。移步法不計立定位。而以移步位計之故也) ○每於本位。有除數。則就除之。無則取上位一算作十於次位而除。如第一次除時十萬位無。七萬位無。八千位無。六皆取上一作十而除之。然此但用於一法耳。若商除則



世界에 흘러있던 朱子學의 近代的 意義를 再確認한 것이다. 國家共同體에 있어서의 忠良한 臣民의 道는 다만 단순히 戰時에 있어서만이 發揮되는 것은 아니다. 重層하는 人倫의 共同體의 各段階에 있어 충분히 自覺을 가지고 그 任務를 완수하는 것, 이것에 의하여 國家共同體에의 忠은 完遂되는 것이다.

以上 朱子, 退溪의 學의 傳統에 의하여 人倫의 道로서 忠과 孝가 現代의 社會에 근거되어야 함을 考察하였다. 각각의 國家는 侵略하지도 말고 侵略당하지도 아니 하면서 人倫의 國家를 樹立하여 우선 東아시아에 있어서의 平和를 確立하지 않으면 아니 된다. 이렇게 하므로써 이것은 또 世界의 平和에 연결되는 것이다. 退溪는 당시 甲辰(一五四四)년에 壬辰(一五九二)보다 앞서기 半世紀 전에 이미 日本을

끊어버려서는 아니 되는 것을 당시의 朝廷에 進言하고 있다. 이것은 지금까지도 우리들이 銘記하지 않으면 아니 되는 것이다.

〔付記〕 今次訪韓하여 貴國의 生氣 넘치는 것을 看取하였읍니다.

驅車千里午風輕 外野靑靑屋瓦成
所施仁政生活氣 翻翻處處大韓旌

右大邱漢城道中作

白川

千里길 車를 달려 午風은 가벼운데
들밖에는 푸릇푸릇 기와집이 솟아있네
어진 政事 베풀으니 活氣는 살아있고
곳곳에 太極旗는 힘차게도 펄럭이네.

△翻譯 安炳周 教授▽

다. 忠은 바로 國家共同體의 成員의 道義的 自覺에 근거하는 自己의 任務의 完遂이었다. 그리하여 그 背後에는 순수한 마음을 把握하는 習練과 사물의 道理를 窮究하는 訓練이 潛在해 있었다고 보지 않으면 아니 된다.

이 같은 性格을 갖는 朱子學은 韓國의 李退溪를 거쳐 江戸時代에 日本에 傳하여지고 당시 防衛集團으로부터 行政集團으로 轉化해 가고 있었던 武士에게 道義의 實踐者로서의 自覺을 주어 많은 儒者들을 낳고 前代의 學風을 一變하여, 各藩에는 차례로 藩校가 設立되어 內政을 整備하기에 이르렀다. 日本에 移植되어진 朱子學은 人間心性的의 深奧에 투철하여 誠實하게 理性과 道義에 따를 것을 사람들의 腦裏에 새겨지게 하였다. 이것은 四書集注나 小學이 藩校뿐만 아니라 各地의 塾에 있어서의 教科書였던 점을 미루어 보아 立證된다. 최근 미국의 R.N. Bellah가 그의 著 Tokugawa Religion에서 日本 近代化의 基軸을 石門心學에 求하고 있으나, 나는 당시의 思想界의 全般을 鳥瞰하고 이것을 朱子·退溪의 학문에서 求하려고 하는 것이다.

그 젊은 날을 横井小楠과 함께 講習討論한 元田東

野는 「程朱의 學은 朝鮮의 李退溪에 傳하였으며, 退野先生이 그 (李退溪)가 지은 바의 朱子書節要를 읽고는 超然히 얻는 바가 있었다. 나는 이제 退野의 學問을 傳하여 이것을 今上皇帝에게 奉上하였다」고 써서 남겨놓고 있다. 그의 草案에 의해서 이루어진 敎育勸語에는 日本의 近代化에 작용하였고 또, 작용해 가고 있는 朱子學의 精神이 똑똑히 지겨 攝取되고 있다. 曰, 「父母에 孝하고 兄弟에 友하고 夫婦가 서로 和하고 朋友가 서로 믿고 修學習業하여 그러므로써 知能을 啓發하여 德器를 成就하고, 恭儉으로 스스로를 扶持하고 博愛를 衆에 미쳐나가고, 나아가 公器를 넓히고 世務를 열어서 항상 國憲을 重히 여기고, 國法에 따라 一旦 위급함이 있으면 義勇으로 公에 奉仕하여 그러므로써 天壤無窮한 皇運을 扶翼하여야 할 것이다」。그리하여 上述의 項目의 實踐者를 「忠良한 臣民」이라 하고 있다. 「皇運」을 「國運」이라고 訂正한다면, 이것은 어느 나라에도 통하는 人倫的 國家實現의 敎育綱領이다. 忠良한 臣民이 되고자 하는 자의 實踐하여야만 할 人倫의 道는, 家族共同體에서 시작하여 國家共同體에 이르고 있다. 元田에 의한 이들 實踐條目的의 提示는 中韓日과 東아시아의

무칠하지 않으면 아니 된다. 만일 缺如 되는 바가 있다면 本來의 「親」을 恢復하지 않으면 아니 될 것이다. 父母의 慈愛는 말할 것도 없는 일이지니와 자식의 孝에 기다리는 바 甚大하다.

Ⅲ

여기에서 忠의 問題로 옮겨가기로 하자.

날에는 「나(己)를 다한다(盡)」 「나의 眞心을 다한다」는 것을 意味하였다. 『論語』에도 「君이 使臣以禮하고 臣이 事君以忠」이라는 말이 있는데, 忠은 君主에 대하여 眞心을 다하여 섬기는 것이었다. 그리하여 여기서 臣의 忠은 君의 禮와 對置되어 있다. 이것이 孔子가 「君君, 臣臣」이라고 말하는 所以이며, 君臣 相互間의 관계에 있어서 君臣의 각각의 責務에 대하여 明示하고 있는 바다. 이것을 『禮記』에서는 「君은 仁, 臣은 忠」이라고 부르게 되었고 또, 「人君이 되어서는 仁에 그치고 人臣이 되어서는 敬에 그친다」로 되었다. 君의 仁과 臣의 忠이 相應하는 것이 마치 父의 慈와 子의 孝가 相應하는 것과 같다. 孟子는 五教 가운데서 「君臣有義」라고 說하였다. 義는

義理・條理이므로 君臣이라고 하는 人間關係를 律하는 것은, 義理・條理라는 것이 된다. 義理에 의하여 條理가 세워져야 할 君臣關係에 있어서 君의 쪽으로부터의 行爲의 방식이 禮・仁이고, 臣의 쪽으로부터의 行爲의 방식이 忠・敬이라는 것은 前述한 바와 같다. 따라서 忠이나 敬을 一方的으로 君의 쪽으로부터 강요된 倫理라고 할 수는 없다. 그것이 바로 「君臣有義」의 뜻이다. 權力에 의하여 君이 臣을 支配한다고 하는 論理는 어디에서도 찾아 볼 수 없다. 古人도 君臣의 사이는 血緣關係가 아니라는 것을 알고 있었던 것이다. 그래서 이것을 「君臣有義」라 하여, 義理, 道理, 條理를 세우는 것에 의한 人倫의 結合이라고 한 것이다.

朱子나 退溪가 혹은 나아가 벼슬하고, 혹은 물러나 學問을 講한 것도, 文天祥이 元에 屈服하지 않고 죽음을 선택한 것도, 모두 義理 道理 條理세우는 것의 實現을 願한 것이고, 形跡의 相違는 時勢에 의한 實踐形態의 相違에 지나지 않는다. 이들 前人들의 行爲는 國家의 運命을 짊어져야 할 道義的 責任을 自覺한 士人의 君國・國家에 대한 忠이었으니, 단순한 主從關係로서의 個人的인 君主에 대한 忠은 아니

社會는 血緣의 紐帶를 稀薄하게 하여 가는 傾向이 있으나, 아무리 生活樣式이 변하고 分斷이 되어졌다 하더라도 前述한 것처럼 最小限度의 親子(아버지와 자식)의 共同體는 殘存할 것이다. 그렇다면 親과 子라는 人間關係를 維持하는 孝의 倫理는 地緣共同體인 村落 속에, 그리고 都市 속에 또, 人間存在의 最高의 統一體인 國家 속에 嚴然히 그 흔들리지 않는 地位를 占有하고 있다.

親과 子의 관계에 있어 孝를 強調한다고 해서 자식측에만 責務를 요구하고 아버지측에 있어서의 責務를 묻지 않는 것은 아니다. 『左傳』에는 「父는 義, 母는 慈……子는 孝」라고 기록하고 있고, 『禮記』에는 「父는 慈, 子는 孝」라고 기록되어 있다. 이것들은 父母의 側에도 責務를 다할 것을 要求한 것이고, 이와 마찬가지로 「父義母慈」에 대응하는 자식 側으로부터의 責務나 行爲의 方法으로 요구하는 것이 孝인 것이다. 여기에는 宗族構에 근거하는 父母의 자식에 대한 힘의 支配라고 하기보다는 오히려 父母의 자식에 대한 慈愛가 더 강하게 表出되고 있다. 夫婦가 서로 和하여 저절로 자식이 태어난다. 그리하여 그 자식에 대한 父母의 慈愛는 無限하다. 幼兒가 發

熱하면 生命에 관계되는 것이나 아난가 하고 두려워 떠는 것은, 젊은 父母들이나. 또, 中年의 父母들은 나이 높은 자기들의 父母에 대하여 그 老體를 敬정한다. 「父母의 死」는 悼라서는 아니 된다. 一은 그것으로 기뻐하고, 一은 그것으로 두려워「하는 까닭이다. 古人은 이 사이의 事情을 「父子有親」이라고 自覺하였다. 이것은 父母子의 關係가 親愛라고 하는 自然, 當然의 理를 本來的으로 가지고 있는 것에 대한 洞察이다. 최근 「親과 子의 斷絶」이라는 말이 流行하고 있다. 人間存在는 과연 危險로움에 직면하고 있는 것일까. 斷絶을 說하는 사람이 自殺을 하였다는 말은 아직은 한번도 들어 본 일이 없다. 아마도 流行을 타고서 마구 說하고 있는 까닭일 것이다. 그러나 이것을 듣는 側은 그대로 받아 들인다. 그리하여 親과 子의 關係가 斷絶이라고 한다면 어떻게 되어도 상관없다. 귀찮은 세상 죽어버려라, 라고 하는 것이 되어 自殺을 하는 것은 思慮가 不足한 靑少年의 側이다. 이것은 憂慮하여야만 할 일이다. 古人은 「父子有親」이라고 明示하였다. 親愛야말로 親과 子의 關係의 本來性이다. 斷絶은 本來性의 缺如狀態에 지나지 않는다. 우리들은 「父子有親」의 理에

은孝를 家父長에 대한 자식의 從屬이라 해석하고, 그곳에는 人格의 尊重이 없다고 하여 이것을 排斥한다. 그러나 나는 그렇게 생각하지 않는다.

『論語』를 펴보더라도, 父母의 마음으로 마음삼아 자기의 몸을 謹慎하여서 疾病에 걸리지 않도록 하는 것, 敬을 가지고 그리고 禮를 가지고 어버이를 섬기는 것, 和氣溫潤한 顔色을 가지고 어버이를 섬기는 것 등이 있고, 孝弟를 仁을 실현하는 根本으로 하고 있다. 그리고 『孟子』에 따르면 소위 「父子有親, 君臣有義, 夫婦有別, 長幼有序, 朋友有信」이 五教로서 說明되기 시작하여, 父子・君臣・夫婦・長幼・朋友라고 하는 人間關係 속에 각각 親・義・別・序・信이라는 理法이 있는 것을 明示하기에 이르렀다. 이 가운데서 세 개는 家族共同體를 律하는 倫理이다. 朱子는 白鹿洞書院 揭示의 冒頭에 孟子의 이 五教를 두고 이것을 確實히 배워야 한다고 하였고, 그 뒤에 『中庸』의 「博學・審問・慎思・明辨・篤行」을 들어서 이것을 爲學의 順序로 하였으며, 『論語』의 「言忠信, 行篤敬」과 『易』의 「懲忿窒欲, 遷善改過」를 아울러 인용하여 이것을 修身의 要로 하였다. 또한, 董仲舒의 「그義를 바르게 하고 그利를 圖謀하지

않는다. 그道를 밝히고 그功을 도모하지 않는다」를 인용하여 處事의 要로 삼았고, 마지막에 가서는 『論語』의 「己所不欲을 勿施於人」과 『孟子』의 「行하여 얻지 못함이 있을 때에는 도리켜 이것을 스스로에求한다(反求諸己)」를 인용하여 接物의 要로 하였다. 이 揭示는 五教를 主軸으로 하여 書院의 諸生에게 學問의 方法을 가르친 것이다. 退溪는 특별히 이 揭示를 重視하여 「孔門의 遠意, 先王의 教法이다」라고 斷定하였는데, 현재도 아직 陶山書院의 典敎堂에 걸려 있다. 또 山崎闇齋도 이것을 重視하여 崎門의 書院에서는 항상 이것을 걸어두기도 하였는데, 廣島縣의 竹原市에도 賴山陽의 叔父로 朱子學者인 賴杏坪의 붓으로 된 前記 揭示가 남겨지고 있다. 이것은 朱子以後의 東아시아에 있어서의 書院의 教育이 五教를 中心으로 하는 人倫의 道의 修得에 있었음을 보여주고 있다. 家族은 血緣에 의한 結合이고 이것을 擴大하면 宗族共同體가 된다. 특히 韓國에 있어서는 宗族의 結合紐帶가 濃厚하고, 二十世代 以上에 걸쳐서 退溪와 그밖의 朱子學者의 子孫들이 각각의 祖先의 遺風을 繼承하여 서로 화목한 분위기를 이루고 사는 것은 부럽기 한이 없는 일이다. 現代의

그러나 或者는 말할 것이다. 産業革命을 계기로 새로이發生한 市民社會는 家族이나 村落의 共同體와는 그 性格을 달리 한다. 市民社會에서는 個人的 獨立과 自由가 尊重되고, 各자의 人權이 確立되고 있다. 이것이 民主主義의 原則이다, 라고. 또, 或者는 말할 것이다. 人倫의 共同體라는 思考의 論理 그 자체가 儒敎의 이고 封建的인 것이다, 라고. 이와 같이 國家도 契約打算의 社會의 一種이며, 都市의 集團, 會社의 集團과 다른 것은 없다고 하여, 國家가 個人이나 市民의 利益에 適合하지 않으면 언제고 이것을 바꿀 수 있다는 說이 생겨난다.

이상과 같은 發言은 現代에 있어 매우 有力한 學설이다. 그러나 나는 이같은 論理의 前提에 아들의 個人이 想定되어 있는 것에 疑問을 갖는다. 우리는 아버지의 자식으로써 태어나고 또, 언젠가는 자식의 아버지로 된다. 그렇다면 親子의 關係, 夫婦의 關係, 兄弟의 關係, 朋友의 關係라고 하는 人倫의 關係를 主軸으로 하여 人間存在의 理法을 探究하는 것은 東洋에 있어서의 傳統을 再反省하는 의미에 있어서 대단히 意義있는 일이라고 생각된다.

II

예로부터 「物이 있으면 이 있다」고 말하여지고 있다. 「物」은 天下의 일이나 事物의 모든 것을 指稱하는 것으로, 家族共同體는 「物」이고 國家共同體는 最高의 「物」이다. 그리하여 이같은 「物」에는 「則」「規則」이 있어, 家族共同體를 維持하는 基本的인 「則」을 孝라 부르고, 國家共同體를 維持하는 基本的인 「則」을 忠이라고 부르는 것이 一般的인 慣例이다. 그러나 忠孝라고 하면 그것은 個人的 人權을 抑壓하는 封建的인 倫理로서 배척되기가 일췌이다. 日本의 경우, 明治初年の 民權運動이 그러하였었고 또, 第二次大戰後의 民主主義의 宣傳도 그러하였다. 그러나 孝나 忠은 과연 그와 같이 배척되어야만 하는 것일까. 家族共同體가 古代로부터 現代까지 비록 그 家族의 範圍가 極度로 좁혀졌다 하더라도 아버지와 자식의 家族關係가 嚴存하고 있는 것은 의심할 수 없는 사실이다. 이 現實에 直面한 경우, 거기에 家族에 있어서의 人間當爲의 理로서 孝가 드높이 揭揚되었다 하더라도 족히 怪異하게 여길 수는 없는 일이다. 많은 사람들

人倫의 道로서의 忠과 孝

友枝 龍太郎

〈廣島大學 教授・文庫〉

I

朱子는 일찍이 그 儀禮經傳通解를 編輯함에 當하

여 分類의 大綱을 明示하여 家禮・鄉禮・學禮・邦國禮・王朝禮로 나누었다. 또 李退溪도 鄉立約條序에서 「孝悌忠信은 人道の 大本으로서 家와 鄉黨은 실로 그 것이 행하여 지는 자리이다.」(孝悌忠信, 人道之大本, 而家與鄉黨, 實其所行之地也)라고 말하였다. 朱子의 分類를 現代社會에 해당시켜 본다면, 家禮는 家族共同體, 鄉禮는 村落共同體, 學禮는 學校共同體, 邦國禮는 道縣共同體, 王朝禮는 國家共同體에 있어서의 각

각의 共同體에 속하는 人間의 行爲의 規範이라고 말할 수 있을 것이다. 그리고 退溪의 孝悌忠信은 家族共同體와 村落共同體를 지칭하는 人倫의 道이었던 것이다.

人間存在는 그 根柢에 家族共同體를 갖고 그 위에 重層的으로 村落, 學校, 道縣의 各共同體를 쌓아올려 그들全體를 包括하는 것으로서 國家共同體에 最高의 統一體를 찾아내는 것이다. 또, 現代의 社會에 있어서는 經濟나 技術의 進展에 수반하여 大都市가 發生하고 都市에 있어서의 各種의 政治, 經濟組織에 따른 職場의 共同體가 만들어지고 있으나, 이것도 결국은 國家共同體에 包攝되는 것이다.

것은 아니고, 각각의 立場에 따라서 오히려 協調하여

야 하는 것이고 協調할 수 있는 것이라고 믿는다.

△ 翻譯 安炳周 教授 ▽

라도 그 갖가지의 能力에 따라서 平等할 수는 없는 것이므로, 여기에多數決原理의 重大한 弱點이 있다.

第二、忠孝思想은 人間主體를 根抵로 하며 民主主義는 個로서의 自己의 確立과 主張을 根抵로 한다.

忠孝思想은 人間의 出生・成長을 통하여서의 生活의 實態에 근본하여, 自己는 완전한 個我일 수는 없고 반드시 갖가지의 人間關係、人間連帶 속의 存在라고 하는 認識 위에 선다. 그러한 認識에서면 人間은 完全히 平等한 存在는 아니라는 것, 동시에 自己는 他者를 위해 存在하고, 他者는 또 自己를 위해 存在한다고 하는 相互關係에 있는 것을 承認하지 않을 수 없다. 個我的 主體的 自覺 위에 서고 계다가 高次的, 他者를 위해 個我를 抑壓하는 것을 承認하는 것이다.

民主主義는 위에서도 보듯듯이 個我的 確立과 平等을 基本으로 한다. 이 人間平等의 思想은 近代西歐에 있어서는 분명히 基督教에 의한, 神 앞에서의 平等의 思想에 근본하는 것이다. 神과 같은 宗教的 絕對者의 앞에서는, 人間은 平等하다는 것은 當然한 일이나, 그렇다고 해서 人間社會에 있어서의 人間이 모두 平等하다고 생각하는 것은 論理的이 아니다.

그러나 西歐의 平等의 思想, 個我的 主張은 神이라고 하는 絕對者・超越者의 規制에 의하여 스스로 制限이 加해지는 곳에 救濟가 있다. 또 個我的 主張, 平等의 意識이 強하더라도 民主主義는多數決原理이므로多數意見 앞에少數意見은 屈服하는 것을 承認하지 않을 수 없다.

결국 忠孝思想이든 民主主義이든 自己의 主體性, 個我的 確立이 있음과 同時에 一定한 制約 아래 個我를 抑壓하고 減却하지 않으면 아니 되는 것이다. 이것이 人間社會의 冷嚴한 事實이다.

第三、倫理思想과 政治思想은 終局的으로 對立하여서는 아니 되는 것.

儒家思想은 물론 그리스思想에서도 倫理와 政治는 一本임을 主張한다. 近代 西洋學에서는 倫理學과 政治學은 전혀 體系를 달리하는 學問으로 되어 있고, 現代에서는 古代思想과 같이 倫理에 의해서 政治가 行하여진다고는 생각되지 않는다. 그러나 倫理와 政治가 전혀 無緣의 것이 아닌 것도 事實이다. 오늘날에도 政治家에 清廉・誠實 등의 美德이 要求되는 것은 洋의 東西를 不問하는 것이다.

따라서 忠孝思想과 民主主義는 서로 矛盾相剋하는

(十七) 老人・어린이・氣가 弱한 者 혹은 病弱한 者에게는 마음을 써서 鄭重하게 할 것. 그들에게 길을 讓步하고 자기의 座席을 讓步하여 무엇이든 도움을 줄 것.

(十八) 父母를 따르고 父母를 도와주고 어린 弟妹를 보살피는 것.

이라고 한 것과 같은 項目이 있으며, 中共의 國民學校生徒守則(一九五五年制定)에는 二十項目의 規定이 있는데, 이것도 거의 같은 것으로

(一) 身體가 좋고 學科의 成績이 좋고 品行이 좋은 人 사람의 훌륭한 生徒가 되도록 努力할 것. 祖國을 위해, 人民을 위해 服務할 수 있도록 준비할 것.

(二) 國旗를 존경하고 人民領袖를 敬愛할 것.

(十四) 父母를 敬愛하고 兄弟姊妹를 愛護하고, 스스로 할 수 있는 일은 스스로 하여 父母의 辛勞를 할 것.

(十五) 老人을 尊敬할 것. 老人・어린이・病者・身體不自由한 人 人에 대하여는 길을 양보하고 자리를 양보하고 될 수 있는 한 援助를 할 것.

등의 項目이 있다. (唐澤富太郎氏『世界の道德』 소련이나 中共이 하고 있는 것이라도 좋은 것은 배워야

할 것이다.

다만 西洋에는 여기에 말하는 忠에 상당하는 말은 례를 들어 Royalty, Royalism 등이 있으나, 孝에 상당하는 말은 없고 있다. Royalty의 경우에는 Royal 주君主와 直結한 말인데 반하여, 忠은 본래는 人의 眞心이라고 하는 相違가 注目되며, 여기에서 孝에 대하여서는 西洋에도 물론 아버지에게 대한 孝養이라는 事實은 있는데도, 한 말로 표현하는 特定한 말이 없음은 알 수 없는 일이다.

民主主義는 즉 民衆政治이어서 人間社會의 約束이다. 多數決의 原理가 基本에 있으므로, 그 前提로서 人間은 모두 平等하다고 하는 思想이 없어서는 아니 된다. 從來의 說明에서는 대개 人權、人間의 權利的 平等을 謳歌하고 있으나, 그리고 또 그것은 承認하지 않으면 아니 되는 일이지는 하나, 그 權利를行使하는 主體인 人間個人은 決코 平等할 수 없다. 지금 어떠한 人間平等을 說하는 論者라 할지라도 이제 갓 태어난 嬰兒 혹은 少年少女와 成年男女를 전혀 平等하다고 보는 사람은 없으며, 社會的으로도, 法律的으로도, 政治上的 問題로도, 반드시 年齡的인 差別이 수반하고 있다. 그리고 더 나아가 成年男女라 할지

자는 그것以外로 다른動物과 다른점이 있다. 그것을 人間의 道德性에 있다고 본 것이 孔子의 見解이다. 孟子의 性善說은 거기에 根據가 있는 것이기 때문에 「人之所以異於禽獸者、幾希、庶民去之、君子存之(離下)」 「雖存乎人者、豈無仁義之心哉、……其且盡之所爲、有枯亡矣、枯之反覆、則其夜氣不足以存、夜氣不足以存、則其違禽獸不遠矣(告上)」라고 하여 「夜氣」즉 人間의 本性、이것을 孟子는 道德性으로 보는 것이지만、이것의 有無야말로 禽獸와 人間과의 相違點이라고 한다. 그 道德性에 근본하고 또한、人間社會에 있어 가장 基本的・中心的인 德을 忠孝라고 할 수가 있다 다만 孔子는 君主에 대한 忠을 強調하지 않고、門人有若의 말에기는 하지만 孝弟로서 仁의 근본이라고 하는說(이說에 대하여는 私見이 있으나 여기서는 省略한다)이 『論語』學而篇에 실려 있으므로、孔子 自身の 忠孝思想이 바로 그것에 있다고는 斷定하기는 어렵지만、그 精神은 있었다고 하여도 좋다. 孟子에 이르러 父子・君臣・夫婦・長幼・朋友의 五倫을 創說하고、漢의 董仲舒에 이르러 君臣・父子・夫婦의 三綱說이 成立하여 다 함께 君臣・父子・夫婦를 人倫의 根幹으로 하고 있다. 夫婦는 물론 소중한 人倫이나

父子라고 말하면 그속에 包括하는 意味도 있으므로、最終的으로는 君臣・父子에 歸着하고、따라서 忠孝를 中心으로 할 수가 있는 것이다.

忠孝라고 하면 바로 封建思想・封建道德으로排斥하는 사람이 있으나、이兩者를 대저 人間社會乃至國家에 있어서 否定하고 있는 國家・民族은 世界에 存在하고 있지 않다. 다만 忠은 반드시 君主를 對象으로 하는 것으로만 限定할 필요는 없고、國家・民族에 대한 忠誠으로 해석하여 支障이 없으며、君主國에 있어서는 君主가 國家의 代表이며 象徵이므로、君主에 대한 忠誠이라는 것으로 될 수도 있다. 이것은 世界의 自由主義國家만이 아니고 社會主義國家에 있어서도 마찬가지이다. 예를 들면 소련의 國民學校生 徒守則(一九四五年制定)에는 二十一項目에 걸쳐 具體的인 指示가 있는데 그 가운데에는

(二) 教養과 文化를 몸에 붙인 市民이 되어 될 수 있는 한 祖國의 有用한 人物이 되기 위해 確實하게 持續的으로 知識을 습득할 것.

(十四) 年上者에게는 尊敬을 표할 것. 學校나 路上 및 公共의 場所에서는 節度를 지니고 또한 禮儀에 합당하게 행동할 것.

조차도 存在하지 않았던 것처럼 말하여지고 있으나, 그것은 잘못이다. 포츠담宣言에서 日本에 民主思想의 復活을 要求하고 있는 데서도 알 수 있는 바, 昭和二十一年(一九四六) 元日に發表된 天皇의 이른바 人間宣言의 詔書도 天皇의 眞意로서는, 民主主義는 明治天皇의 「五箇條御誓文」에 이미 採用되고 있어 戰後輸入의 것이 아닌 것을 國民들에게 想起시키는 것이 主目的이라는 뜻을 記者團에게 말속하셨다. (五二八、二四、各紙) 확실히 御誓文은 明治天皇이 天地神明에 誓約한 것인데, 그 第一條에 「널리 會議을 일으키어 萬機를 公論에 따라 決定하여야 한다」고 있는 것은 그 趣旨이다. 「公論」이라고 있는 것이 신빙성 없는 輿論등 보다는 意味가 깊으나, 그것은 그렇다 치고 日本에는 日本流의 民主政治가 있었던 것으로, 그것이 美國流과 다르다고 하여 곧 民主政治가 아니라고 하여서는 아니 된다.

三、忠孝思想과 民主主義

우리 나라에 있어서는 戰爭中の 反動도 있고 해서 戰後에 특히, 忠孝는 民主主義의 仇讎라고 일컬어지

게 되었다. 그러나 그것은 진실로 잘못이고 忠孝와 民主政治가 兩立할 수 있는 것은 上述한 바이다.

그렇다면 忠孝思想과 民主主義와의 相違는 어디에 있는가. 그것은 몇 개의 觀點에서 볼 수가 있다고 생각된다. 나는 아래의 二、三의 問題를 들고 싶다.

第一、忠孝思想은 倫理思想이고, 民主主義는 본래 民衆政治로서 분명히 政治思想이다.

忠孝는, 人間の 自然의 感情에 근본하는 道德的義務論으로서, 古來로 東洋思想 특히, 儒家思想의 根幹을 이루어 왔다. 儒家思想은 본래 사람의 사람다운 所以에 立脚하여 體系를 세운 思想이다. 사람의 사람다운 所以, 그것을 孔子는 仁이라고 일컬었다고 나는 생각하고 있는데, 그렇다면 그 사람의 사람다운 所以란 무엇인가가 問題가 된다. 그러기에 古來로 孔子의 仁에 대하여는 諸說이 紛紛하여 定說이 없는 것이나, 나의 생각은 다음과 같다.

즉 人間도 動物의 一種인 것은 다시 더 말할 것도 없으니 動物인 以上, 대저 다른 動物과 다르지 않은 面이 있다. 食欲과 性欲이 즉 그것이다. 하나는 個體의 維持保存上, 다른 하나는 種族의 維持保存上 必要한 것이고 免할 수 없는 것이다. 그러나 人間에

없으나, 一應 民主政治의 내용에 대하여 생각해보기로 한다. 民主政治가 實質的으로 成立한 것은 個人로서의 人間이 自覺되어진 루네쌍스 이후이며, 美國의 獨立宣言(一七七六), 프랑스의 人權宣言(一七八〇) 등에謳歌되고 있는 人間의 自由・平等이 그 基本的 理念이 되고 있다. 즉 獨立宣言에는「모든 人間은 平等하게 만들어져 다른 사람에게 讓渡할 수 없는 一定한 權利가 부여되고 있다」라고 되어 있고, 人權宣言에는「人間은 生來로 權利에 있어 平等하다」고 되어 있다(以上平凡社『哲學事典』참고). 또한 이『事典』은 약간 左派的인 解說도 있기 때문에, 여기서는 事實關係만을 參考하였으나, 따로 조금 오래된 것이긴 하나 브라이스卿의 "Modern Democracies"의 冒頭에 있는 定義를 引用하고 싶다.

「레모크라시라는 말은 헤로도토스의 옛날로부터 國家의 支配權이 特定한 一階級乃至 數階級에 賦與되는 것은 아니고, 集團全體의 成員에 대하여 法的으로 賦與되는 政體를 표시하기 위하여 사용되어 왔다. 이렇게 말하는 것은 投票에 의하여 行動하는 集團에 있어서 支配權이 過半數率으로 돌아간다는 의미이다. 全員一致는 아니다. 一集團에 있어 平和的으로 또한 合法的으로 그 集團의 意思라고推

定되는 바를 決定하는 다른 方法이 지금까지 발견되지 않은 까닭이다. 慣行이 以上을 레모크라시의 受容된 意味로 하였으며 말을 사용함에 있어서는 慣行이 가장 安全한 標的이다(長谷川才次氏『權叻集』「現代民主主義考」에 의함)」

그리하여 長谷川氏는「곧 레모크라시의 本質은 majority rule이라고 하는데 끝날 것이다」라고 하고 있다. 나도 그렇게 생각하는데, 그러나 多數決이라고 반드시 올바르게 말하는 것은 아니다. 그래서 民主政治란 決코 좋은 制度는 아니다. 다른 貴族制・獨裁制・寡頭制 등등은 이미 試驗이 끝난 落第物이기 때문에, 다른 方法이 발견되지 않는 以上, 不得已하다고 말하는 사람도 있는 것이다. 長谷川氏가 여기에 대하여 하이에크教授가 民主政治의 改革을 주장하여 本來의 立法부와 行政的 條令만의 立法부와와 二院制를 提案하고 있는 것, 또 民主政治라고 하더라도 나라에 따라 相違가 있는 것(아메리카式 民主主義란이 民主主義는 아니다), 및 民主政治를 運營함에는 世論의 指導를 잘못하지 않도록 하여야 할 것 등을 서술하고 있는(同上書) 것은 傾聽하여야 할 指摘이라고 생각된다.

日本은 戰前에 있어서는 全然 民主政治의 그림자

되기에 이르렀다. 그의確한 例를 『論語』에서 볼 수 있다. 즉 子游가 孝를 질문한데 대해 孔子가 「今之孝者、是謂能養、至於大馬、皆能有養、不敬、何以別乎(爲政)」라고 답한 것이 바로 그것이다. 여기에 「今之孝」가 養 즉 饗食임을 지적하고 또한, 「敬」의 필요를說하고 있는 것이다. 다만 『論語』에도 한군데 孝의 本義가 사용되고 있는 곳이 있다. 즉, 「子曰、禹吾無間然矣、非飲食、而致孝乎鬼神、惡衣服、而致美乎皦冕(泰伯)」이라고 하는 것이 그것이다. 이것은 夏의 禹王을 賞讚함에 있어 鬼神을 제사하는 경우의 「孝」에 대비하여 자기의 「飲食」을 거치는 것으로 하는 것을 서술하고 있는 것이다.

이상 要컨대, 忠은 忠君의 뜻이나, 오늘날의 해석에서는 國家에 대한 忠誠이라고 해석되고, 한결음 더 나아가 일반적인 忠誠, 忠實한 마음이라고 해석하여도 좋다. 또 孝는 어버이에 대한 자식의 義務로서 물론 不可缺의 것이다.

二、民主主義

民主主義는 말할 것도 없이 Democracy의 譯語이

고, demos(民衆)에 의한 kratia(權力)이라는 語源이 표시하는 것처럼 본래 政治의 一形態이다. 그러나, 現在에 있어서는 단순히 政治의 面에만 그치지 않고 社會的・經濟的 方面에까지 그 概念이 넓혀지고 있을 뿐만 아니라 民主主義 그 자체도 社會主義國家의 成立에 의하여 概念이 分化되어, 예를 들면 代議制民主主義와 直接民主主義의 對立 등도 일어나고 있다. 當面의 問題로는 나에게서 民主主義의 모든 樣相을 論할 能力도 없고 또, 그럴 필요도 없으므로, 그 본來的 意味・概念에 對하여 조금 서술하기로 한다.

그런데 본래의 意味에서는 「民主政治」라고 일컫는 쪽이 妥當한 것처럼 생각된다. 民主政治 즉, 데모크라시는 그 語源이 보여주는 것처럼 古代 그리스에서發生한 것인데, 그리스의 폴리스에 있어서는多數의 奴隸가 存在하였으므로, 實質적으로는 貴族制에 가까운 것이었다. 그럼에도 불구하고 플라톤이 哲人政治에 대하여 民衆政治를 大衆의 欲望이 支配하는 墮落形態로 看做하였음은 유명한 일이고, 아리스토텔레스도 같은 생각이었다.

오늘날의 民主政治도 플라톤・아리스토텔레스 등의 先哲이 指摘한 弊害를 수반하고 있음은 否定할 수

「平君」 또는 「大忠・次忠・下忠・國賊」 등의 分類도 보이는 데, 그런데도 오히려 人臣을 論하여서는 「態臣・篡臣・功臣・聖臣」의 分類가 있어 「忠臣」이란 말은 보이지 않는다. 그리고 『韓非子』에 오게 되면 「小忠・大忠(飾邪)」외로도 「忠臣(南面・姦劫狀臣)」 등이 出現한다.

다만 약간 問題인 것은 『墨子』이다. 兼愛中篇에 「君臣不惠忠」이란 말이 있고, 兼愛下篇에 오면 「爲人主必惠, 爲人臣必忠」 및 「惠君・忠臣」 등의 말이 보이는 것이다. 『墨子』의 諸篇에 대하여는 여러가지 문제가 있으나, 여기서 兼愛篇만을 가지고 말한다면 上篇에는 忠이란 글자조차 없고 中篇에는 「君臣・不惠忠」과 같은 用例가 있으나, 또한 「忠實欲天下之富云云」의 「忠實」이란 用例가 있고(이 「忠實」이란 말은 他篇에서는 「忠情」의 用例와 같은 뜻으로 「本心으로부터」, 「眞心으로부터」의 뜻이다), 下篇에 이르러 「忠臣」이란 말이 出現하는 것을 上述의 經緯에 照會하여 생각해보면 上篇은 가장 오래되었고, 下篇은 가장 새로운 것으로 생각된다.

以上の 理由로, 忠이 君臣間의 臣의 德으로 固定해 간 것은 적어도 儒家에 있어서는 荀子에서 시작

한다고 생각되며, 年代로서도 戰國末期에 가깝다고 할 수 있을 것이다. 무슨 까닭으로 臣下의 義務로서 忠이 選擇되고 固定되어졌는가에 대하여는 나에게도 생각하는 바가 있으나, 여기서는 岐路에 너무 빠져들어가게 되므로 省略한다.

다음, 孝에 대하여 서술한다. 孝는 忠과는 달리 古典에 예로부터 많이 나오는 데, 아버지에 대한 자식으로서의 代表的인 德目은 祇(『詩』康誥, 『左傳』僖33引康誥)가 오히려 普通이었던 것 같으며, 孝는 반드시 그렇지도 않았었다. 가장 典型的인 用例를 들면 『詩』의 「蓼分孝祀, 神嗜飲食(小雅楚茨)」, 「率見昭考, 以孝以享」(周頌載見) 등과 같이 祖先에 대한 饗食祭祀의 意味이었고 그 가운데서도 「以孝以享」이란 말은 鍾鼎의 金文의 常套句이다. 게다가 曾伯簠 및 番君簠에 보이는 孝字는 孝의 下部의 子字대신 食(후후인가)字를 쓰고 있는 異體字가 사용되고 있다. 곧 孝는 본래 老人에의 饗食의 뜻임은 의심할 여지가 없다.

이것이 春秋時代가 되면 아버지에 대한 자식으로서의 德目的 代表的인 것으로 되고, 동시에 그 내용도 단순한 饗食만이 아니고 아버지의 뜻을 尊重하는 것이거나 아버지에 對한 敬意從順 등의 意味가 포함

므로, 「臣、事君忠(八僂)」이라는用例가 있다. 『左傳』에도 거의 같은 뜻으로 君에 대한 忠을 說하는 것(僖23·宣12·成2·襄5·襄9·昭元 등)이 比較的 많은데, 거꾸로 君이 民에 대하여 忠이어야 함을 說하는 것 「上思利民、忠也(桓6)」 「魯莊公曰、小大之獄、雖不能察、必以情、對曰、忠之屬也(莊10)」 등이 있는 의로 「以私害公、非忠也(文6)」 「無私、忠也(成9)」 「外內倡和爲忠(昭12)」 등 私心이 없는 것을 忠이라고 함을 보여주고 있다.

어찌하여 古文獻에 보이지 않는 忠이란 文字가 春秋時代에 오면 頻出하는 것일까. 偶然이라는 것도 一應생각되지 않는 것은 아니나, 나는 생각컨대, 忠이란 文字가 春秋時代에 이르러 만들어진 것이거나 아닐까. 文字가 있다, 文字가 만들어진다고 하는 것은 그 概念이 있다, 또는 發生하였다고 하는 것이다. 나는 春秋時代는 古來의 呪術的, 宗教的 世界로부터 人間의 主體性을 인정하는 時代로 變化하였다고 생각하고 있다. 그 點에 관하여는 다른 機會에 이미 서술한 일이 있으나, 여기서는 當面의 問題가 아니므로 그 論證은 省略하겠다. 다만 人間의 主體性을 認定하게 되면 사람의 마음(心)이 中心이 되지 않을 수 없다.

중래에도 인간의 行動을 規制하는 것으로서 여러가지 德目이나 義務가 存在하여 있었지만, 사람의 마음(心)의 속(中)으로부터 發生하는 德目으로서 처음으로 忠이란 概念과 文字가 發生한 것으로 생각된다.

그러나 一般的인 忠實·忠誠이 君主에 대한 特別의 德目으로 傾斜해 간 것은, 그러면 어느 때쯤부터일까. 그 時期를 正確히 判定하는 것은 困難한 일이나, 현재 存在하고 있는 文獻에서 고찰해 본다면, 『論語』에 있는 것과 같은 用例는 『孟子』에도 계속하고 있다. 대체로 孟子는 五倫을 처음으로 論한 사람이나, 그 속에서 「君臣有義」라 하고, 그 밖에도 臣은 君에 대하여 義 또는 仁義, 혹은 敬으로서 對하여야 함을 서술하고 있어 君에 대한 忠를 說한 곳은 없다. 원래 『孟子』에서는 忠를 說한 것이 적어 全篇에 겨우 三字(「敎人以善謂之忠(滕上)」 「自反而忠矣(離下)」 「待先生如此其忠且敬也(同上)」, 忠信으로 熟語로 된 것도 二語(仁義忠信(告上)) 「居之似忠信(盡下)」)에 지나지 않는다. 忠를 說하고 있는 대상도 모두 보통의 他人이었으며 君主는 아닌 것이다.

『荀子』에 이르러서는, 忠은 대체로 君에 대한 臣下의 德으로서 固定하였던 같고, 臣道면에는 「上忠

忠孝思想과 民主主義

宇 野 精 一

△斯文會會長・東京大學名譽教授・文庫

一、忠과 孝

먼저 忠과 孝에 대하여 생각해 본다. 現在에 있어서는 말할 것도 없이 忠이란 君主에 대한 忠誠心, 孝란 어버이에 대한 자식으로서의 最大의 義務라고 되어 있다. 그리하여 금번의 主題도 그런 意味이겠으나 이 兩者에 대하여 약간 그 本義를 찾아 살펴보기로 하자.

忠이란 古來로 「中心을 忠이라 한다」고 하는 解釋이 있듯이 바로 「성심」 즉 眞心이다. 혹은 忠實、忠誠이다. 그런데 이 忠이란 文字는 古代의 文獻, 예를 들어 『易』 『書』 『詩』 등에는 存在하지 않고 (다만

『易』과 『書』가 다 함께 그 새로운 部分에는 보인다). 春秋時代의 記載인 『春秋左氏傳』 및 『論語』에 이르러 처음으로 보이고 있다. 또한 『論語』에는 單獨으로 쓰여지는 忠 이외로 信과 熟語를 이루어 忠信이라는 말이 頻出한다. 忠이나 信은 다 같은 意味이나, 忠이 眞心인데 대하여, 信은 「진실」 즉 眞言이어서 거짓말을 하지 않는다는 뜻이 本來의 意味이다. 그것은 어쨌든 忠은 忠信과 熟語를 이루는 것에서 보듯이 忠實의 意味이어서, 君主에 대한 臣下의 義務라고 하는 特定한 것은 아니다. 『論語』의 用例를 볼 때 曾子의 三省의 말 가운데 「爲人謀而不忠乎(學而)」라고 있듯이 一般的인 忠實・誠實의 意味로 쓰이고 있다. 물론 忠實・誠實은 君主에 대하여도 당연히 要求되는 것이

風靡하여 日本의 敎育指針도 크게 左右로 動搖되었을 때, 古來의 忠孝思想으로 敎育의 淵源으로 삼아야 함을 보여준 것이 明治天皇이며, 이를 補佐하여 敎育勅語의 渙發에 盡力한 것이 元田永孚이었다. 그

리고 元田永孚가, 李退溪先生에게 傾倒한 大學退野의 學流를 따른 者이었다는 것도 興味있는 歷史的事實이다.

읽고 程子의 說에 말미암아 이 好文字를 漫觀해서
 는 아니됨을 알았으며, 그 얼마 뒤 朱子가 程說을
 지나치다고 함을 보고는 信疑가 서로 半半이었다.
 그런데 다시 생각해 보건데, 朱子는 다시 轉語의
 文王의 마음을 言表해냈다. 대저 그런 뒤에 天下
 의 君臣됨이 定해진다. 드디어 程朱의 說을 操의
 뒤에 붙이노라. 山崎嘉祿

周의 文王이 아무 罪도 없는데도 暴虐無道한 殷의
 紂王에게 잡혀서 纛우리 속에 집어 넣어지어, 눈은
 보이지 않고 귀는 들리지 않아 死生之間을 彷徨하면
 서도 「臣의 罪는 誅罰당해 마땅하다, 天王은 聖明」
 이라고 하면서 조금도 원망하는 마음이 없고, 批判하
 는 마음이 없이, 절대적으로 순수하게 君을 사랑하
 는 곳에, 文王이 至德으로 評價되는 所以를 보려고
 하였던 것이다. 君父에 대한 純粹無雜의 精神은 人
 間固有의 精神으로서 天理 그대로의 人間이 되면, 그
 령게 되게 되어 있는 것이다. 莊子가 「天下의 大戒가
 들이 있다. 命이요, 義이다. 子의 父에 있어서와 臣
 의 君에 있어서는 天地 사이에 도망할 곳이 없다」고
 한 것은, 君을 無視하는 說이라고 斷定한 朱子의 說

에 贊成하고, 어디까지나 君臣의 義는 天地自然의 道
 理에 근거하는 것이라고 한 것이다. 이 關齋의 精神
 은 高弟인 淺見綱齋에 계승되었다. 綱齋는 關齋의 說
 을 敷演하여 「拘幽操附錄」을 만들고 또, 平生의 筆을
 기울여 「靖獻遺言」을 만들어, 中國의 歷史를 가운데
 서 國家危急存亡之際에 마음 편히 볼 수 마친 志士仁
 人 八人의 人物에 대하여 그 忠烈·遺言을 높이 들고
 그 아래에 그것을 理解하는데 필요한, 각각의 人物의
 言行이나 參考로 할 만한 것을 記錄해서 後世에 매우
 큰 影響을 끼쳤다. 이에서 나아가 水戶의 弘道館述
 義에는 「父에 있어서는 孝라 하고, 君에 있어서는
 忠이라 한다. 나의 誠을 다하는 所以에 이르러서는
 한가지이다」라고 하여 忠孝一本을 提唱하였다. 또한
 吉田松陰에 이르러서는 「士規七則」 속에서 「君臣一體
 忠孝一致는 오직 우리 나라만이 그렇다고 할 수 있
 다」고 하여, 天皇은 日本國民의 一大家族의 家長이
 므로, 忠하면 孝이고 孝하면 곧 忠이 된다고 明言하
 였다.

世界의 奇蹟이라고 불리우는 明治維新이 成功한
 것은, 진 세월 동안의 儒者들의 思想運動이 成功하
 였기 때문이다. 그런데 維新後, 西歐思想이 日本을

그러나, 아아, 나의 罪는 誅罰 당해 마땅하다. 天
王은 聖明.

程子遺書에는 말하기를 「韓退之가 笑里操를 지어
말하기를『臣의 罪는 誅罰 당해 마땅하다. 天王은 聖
明』이라 하였다. 文王의 마음을 잘言表해 내고 있다.
이것이 文王의 至德處이다」라고 하였다. 朱子語類에
는 말하기를「問、『君臣父子는 다 같이 이 天倫이다.
그런데 君을 사랑하는 마음이 곧 내 父를 사랑함과
같은 것은 무엇인가』曰、『離脫하고 배반함도
또한 다만 이 庶民이니, 賢人君子는 곧 이와 같이
되지는 않는다. 韓退之는 말하기를, 臣의 罪는 誅罰
되어 마땅하다. 天王은 聖明이라 하였다. 이 말은
무엇 때문에 程子가 이것을 좋다 하였는가. 文王이
어찌 紂의 無道함을 알지 못하였겠는가. 그런데도
도리어 이같이 說함은 이 衆人을 欺誑함이 아니다.
다만 여기에는 說이 있다. 모를지기는 轉語가 있
어 바야흐로 言表해낼 만하다. 살펴보아 으면 臣子
로서 君父의 육지 못함을 說하는 道理는 없다. 이것
이 곧 君臣의 義를 더득하는 곳이다. 莊子는 말하거
를, 「天下의 大戒가 둘이 있다. 命이 오 義이다. 자식

의 아버지에게 있어서는 어디간들 命이 없고, 臣
下의 君에게 있어서는 어디간들 義가 없나. 天
地 사이에 도망할 곳이 없다」라고 하였다. 전에 일
찌기 題跋의 한 文字에 이 말을 인용하여서 莊子의
이 說은 곧 楊氏의 君을 없이하는 說이라고 한 바
있다. 그의 이 意思는 곧 이것을 어찌할 수 없으니
바야흐로 어디에 義가 있는가. 도리어 이것은 自然
히 있는 바의 道理임을 알지 못하는 것 같다」라고
하였다.

以上이 山崎闇齋가 表彰한 幽操의 全文이다. 闇齋
는 여기에 다음과 같은 跋文을 붙여 單行本으로 發
刊하였다.

「禮에 이르기를 天이 地에 앞서고 君이 臣에 앞서
는 것은 그 義가 한 가지이다.」하였으며, 坤의 六
二「敬以直內」、大學의 至善「臣、止於敬」、참으
로 뜻이 있는 바이로다. 「泰誓」에 이르기를 「내가
天에 順從하지 아니하면 그 罪는 (紂王과) 같다」고
하였다. 이는 泰伯과 文王이 갇히려던 바이고, 伯
夷叔齊가 敢히 諫한 바이며, 그리고 孔子가 「未盡
善也」라고 말한 所以이다. 내가 일찌기 拘幽操를

靈公) 등의 예에서도 볼 수 있듯이, 忠恕, 忠信이라 한 뜻이 熟語로 사용되는 일이 꽤 있는 것도 忠이 眞實의 의미로 사용되었기 때문이다. 즉, 忠의 字義는 眞實을 다한다는 뜻이고, 이것이 君主 혹은 國家에 대하여 忠誠을 다 한다는 의미로 專用되기에 이르는 것이다. 즉 戰國으로부터 秦漢에 걸쳐서 차차 君에 대한 忠義의 德이 強調되고, 正史 속에 忠義傳이設定되기에 이른 것은, 晉書에 시작되어 以下 新舊唐書·宋史·金史·明史에는 모두 忠義傳을 세우고 있다.

忠이 孝와 併稱되게 되는 것은 「孝經」, 「韓非子」, 「呂氏春秋」, 「漢書」(중에서부터)이고, 「孝經」에 대하여 「忠經」이 만들어진 것은 漢馬融撰 鄭玄注로題하고 있으나 宋代의 僞作일 것이라는 것이 定論이다. 즉 宋代에 이르러 漢民族이 北方民族인 遼·金 등에 壓迫되어 처음으로 對立國家의 意識이 顯著하게 되었을 때, 忠의 觀念이 가장 강하게 強調되기 시작한 것이라고 생각한다. 게다가 宋代에는 哲學思想이 진전되어 있었기 때문에 忠의 해석도 한층 深遠精緻한 것으로 되었다.

李退溪先生에 傾倒하였던 우리 山崎闇齋도 程朱의 說에 근거하여, 韓退之가 만든 拘幽操를 表彰하고

純忠의 精神을 鼓吹하였다. 拘幽操라는 것은, 周의 文王이 殷의 暴君紂王에게 拘束되어 羑里(유리)라는 곳의 혹우리 속에 幽閉되었는데, 그 때의 文王의 心境을 文王을 대신하여 읊은 것이다. 이에 대하여 程子是 「文王의 마음을 잘 言表한 것으로, 이것이야말로 文王의 至德處」라고 贊하였다. 「拘幽操」의 全文 및 拙譯을 掲載하면 다음과 같다.

文王羑里作

目眇眇兮其凝其盲

耳聾聾兮聽不聞聲

朝不日出兮夜不見月與星

有知無知兮爲死爲生

嗚呼臣罪當誅兮天王聖明

文王이 羑里에 幽閉되어 있다.

눈은 요요, 눈을 뜨고 보아도 장님과 같고

귀는 소소, 귀 기울여도 소리 들리지 않는다.

아침에 해는 뜰아나지 않고, 밤에는 달과 별을 보

지 못하며

아는 것이 있는가, 아는 것이 없는가,

死生을 彷徨한다.

政治의 根本이 된다고 생각한 것은 이 이상 論證한 것도 없이 明瞭한 일이다.

그런데, 日本에서는 古來로 農耕民族으로서 發達되어 왔으므로, 어버이를 扶養하고 어버이를 소중히 여기는 아름다운 習慣이 人心을에 植립되었다. 그러나 어버이를 소중히 여기는 個體의 行爲를 하나의 德目으로서 「孝」라 일컫는 말만 알지 못하였다. 그러던 것이 百濟의 王仁이 「論語」를 傳하는 것에 의해서 「孝」라는 말을 알고, 孝가 一切의 道德이나 政治의 基本이 되는 重要한 德目임을 알았다. 그래서 孝라고 하는 外國語를 그대로 日本語로 하고 漢音 그대로 이것을 「コウ」라고發音하게 되었다. 이때로 日本에서는, 孝는 國民道德의 中心이 되었고, 明治의 敎育勅語에도 「너희들 臣民은 잘 忠하고 잘 孝하여 億兆가 마음을 하나로 하여 대대로 그美를 이룩은 이 우리 國體의 精華로서……」라고 謳歌되기에 이르렀던 것이다.

二、純忠의 首唱과 忠孝一本

儒敎가 본시 忠의 宗敎로서 發達한 것이라는 것은

이상과 같은데, 君王 혹은 國家에 대한 忠誠心을 다하는 忠의 德도 孝와 並行하는 重要한 德目이라는 것이 차차 認識되어 왔다. 周知하는 바와 같이 『論語』에 보이는 忠은 誠實・忠實의 意味로 사용되는 일이 많고, 臣下의 君主에 대한 德으로서 證明되고 있는 것은, 孔子가 魯의 定公에게 答하여 「君은 使臣以禮하고, 臣은 事君以忠(八佾)」이라고 말한 一例뿐이다.

孔子가 齊의 景公으로부터 政治의 要諦에 대한 질문을 받았을 때, 「君君, 臣臣, 父父, 子子」라고 답변하고 있으므로(顔淵), 君臣父子의 道德이 一切의 道德의 基本이 되는 것을 認定하고 있는 것인데, 그러면 서도 君臣의 道德을 忠으로 規定하지 아니하여, 忠이라 하면 眞心・眞實의 의미로 사용하였던 것은 注意할 만한 일이다. 예를 들면, 樊遲가 「仁을 물은 데 答하여 「居處恭, 執事敬, 與人忠(子路)」이라 하고, 君子에게 아홉 가지의 마음을 꼽아 있을 것을 說한 가운데 「言思忠(季氏)」이라고 있는 것도, 또 曾子의 말이 「子思之」라고 있는 것도, 誠實・忠實의 의미이다. 또한 「夫子의 道는 忠恕而已矣」라고 한 것도, 그리고 「主忠信, 無友不如己者(顔淵)」과 「言忠信, 行篤敬(衛

平鬼神(泰伯)「이라고 있는 것은 이意味이다. 그런데 春秋時代로 오면 차차 生前의 兩親에 대한 德目으로 되어 孔子의 時代에는 오히려 오로지 生前의 扶養을 의미하고 死後의 일은 그 概念 속에 包含되지 않게 되어 왔다고 생각된다. 그러길래 子游의 질문에 답하여「今之孝는 이能히 養함을 말한다. 犬馬에 이르 기까지도 能히 養함이 있다. 공경하지 않으면 犬馬를 養함과」무엇으로서 다르겠는가(爲政)라고 말한 것이라고 생각한다. 뿐만 아니라 有子는「孝弟는 그仁의 本인저(學而)」라고 하여, 아버지와의 孝, 兄長와의 從順이야말로 理想의 德인 仁, 혹은 仁政의 근본이라고 喝破하였다. 바로 그렇기 때문에 『孝經』에는「그 孝는 德의 本이라」고 하였고, 『孟子』에는「堯舜之道는 孝弟 뿐(告子下)」이라 하였고, 『管子』에서는「孝弟는 仁의 祖(근본)」라고 하여, 孝弟야말로 修身 齊家治國平天下의 큰 根本임을 명백히 하였다. 孝야말로 家庭平和, 社會秩序, 國家秩序의 根本이라고 한 中國古代의 知慧에는 머리가 수그러진다. 어린이의 教育에도 神에의 사랑, 이웃에의 사랑부터 가르치는 것보다는, 아버지와 자식의 自然의 사랑부터 가르치는 쪽이 옳거나 자연스럽고 알기 쉬운지 여려 말

할 필요도 없을 것이다.

이것을 要컨대 中國의 孝는 祖靈信仰이라고 하는 宗教的인 것으로부터 發하여 차차 人間의 내지 倫理的인 것으로 變化하고, 드디어는「孝는 百行之源」「孝는 仁之本」이라고 하게 되어 一切의 道德이나 政治의 基本이 되는 것으로서 가장 重要視되기에 이르렀다. 孟懿子가 孔子에게 孝를 물었는데 답하여「違하지 말라」라고 하고는 그 內容을 설명하여「生事之以禮, 死葬之以禮, 祭祀之以禮(爲政)」라고 한 것은 死後에까지 아버지에 대한 敬愛의 念은 계속되어야 함을 가르치고자 한 것이다. 어떤 사람이 孔子에 대하여 地位에 나아가 政治를 하지 않는다고 하니, 孔子는 尙書의 君陳篇을 인용하여「書云, 孝로다, 이 孝. 兄弟에 友하고 有政에 施한다」고 있는데「이 또한 政을 하는 것이다. 무엇 때문에 政을 함을 하겠는가」고 대답하고 있는 것도, 君陳이 능히 孝友를 다하고 一家를 齊家한 것도 政治를 한 것이니 무엇 때문에 地位에 나아가 새삼 政治를 할 필요가 있겠는가 고한 것이며, 政治의 要諦는 孝友의 마음을 미루어 넓혀가면 그것으로 충분하다고 생각하였기 때문임에 지나지 아니한다. 孝가 一切의 道德의 基本이 되고

日本の忠孝論

一 儒敎는 본來 孝의 宗教

儒敎는 원래 孝의 가르침을 基本으로 하는 가르침이다. 어버이를 扶養하고 敬事하는 習慣이 원래 農耕民族 사이에서 顯著하게 발달하는 것은, 現代의 民俗學、人類學의 調査로도 분명한 일이다. 이에 대하여 狩獵民族 사이에서는 老人이나 兩親을 소중히 여기는 習慣이 별로 생기지 않는다. 狩獵民族 사이에서는 老人은 오히려 거처적거리며, 일에 방해자나 되기 때문이다. 農耕民族에서는 老人의 知慧가 尊重되어 어느 때 播種을 하면 좋은가, 어느 때 거두어 드리면 좋은가를 — 히 老人의 經驗을 들을 필요가 있

阿部吉雄

△日本李退溪研究會 會長・文博・

어서일 것이다. 「孝」라고 하는 德目을 英語로 번역할 때, 여기에 딱 들어 맞는 말이 없는 것은, 西歐文明이 狩獵民族을 源流로 하기 때문에, 어버이를 소중히 여기진다고 하는 習慣이 그렇게까지 密着되지 않은 까닭이라고 생각한다. 英語에서는 尊을 Piety라고 하나 이것은 敬虔이라는 의미이다. 즉 Filial duty(家庭內의 義務)라고도 하나, 이것도 孝라고 하는 德目의 西歐社會에서는 德目으로서 密着되지 아니하였음을 보여 주는 것에 지나지 않는다.

中國古代의 殷의 時代는 祖述 宗經과 매우 盛하였었다. 그리하여 孝의 文字는 원래 養의 뜻으로서, 古代의 資料에 의해 보더라도 祖先의 제사가 주이었다. 「論語」속에 禹王을 讚美한 말 가운데, 「菲飲食而致孝

△附▽ 特別寄稿

日本の 忠孝思想論 三篇

❀ 退溪學報規定 ❀

1. 本學報는 「退溪學報」라 稱한다.
2. 本學報는 菊版 150面 内外의 規模로 發刊되는 季刊誌로서 年 4 回 刊行한다.
3. 本學報는 研究院의 定期刊行機關誌의 性格을 갖는다.
4. 本學報는 退溪學研究를 中心으로 論文, 研究資料, 文獻解題, 退溪學研究動向, 海外學界와의 學術交流, 그밖의 韓國學研究 및 普及 등을 내용으로하는 學界通信의 性格으로 編輯한다.
5. 本學報는 本誌編輯委員會가 編輯하고 本院事務局이 刊行한다.
但 編輯委員會規定은 따로 定한다.
6. 本學報는 會員制를 두어 普及한다.
7. 會員은 다음 3 가지로 區分한다.
 - (가) 名譽會員
 - (나) 贊助會員
 - (다) 普通會員

名譽會員은 十萬원 以上, 贊助會員은 一萬원을 納付한 人士로 하고 普通會員은 年會費 一千五百원으로 한다.

但 名譽會員에게는 退溪學研究院에서 刊行하는 出版物 一切를 提供하고 贊助會員에게는 學報를 提供하고 普通會員에게는 年間 學報(送料 本院 부담)를 提供한다.
8. 本學報의 連絡處는 서울特別市中區乙支路1街16
三一빌딩(李東俊) 電話 (23) 0732

담에 「제자식 키워보면 부모의 고마움을 안다」는 말이 있다. 이 속담에 근거해서 우리는 좀더 확대된 추리를 해 나갈 수 있게 된다. 즉, 자기 부모에게 孝誠스럽지 못한 사람이 어찌 다른 사람을 정상적으로 사랑할 수 있겠느냐는 것이다.

孝에 의하여 다져지는 사랑의 정신은 보편적인 인간사랑에로 미칠 뿐만 아니라, 심지어 自然의 미물인 鳥獸草木에까지 이르는 愛之心이라고 강조되기도 한다. 孝心の 확대는 따라서, 단지 인간사랑에 제약되지 않고, 人類愛조차 넘어서서 宇宙的 사랑에로까지 擴充되고 있다. 어하튼 忠孝는 요약해서 인간의 尊嚴性を 높이는 보편적 윤리정신이라 할 것이다.

오늘날 우리가 살고 있는 사회는 産業社會로 급전해가고 있다. 인간의 가치가 效率性에 지배되고 이기적인 개인주의가 압도하는 데서 人間疏外의 문제조차 심각하게 대두하거나, 家庭과 社會에서 온 國民이 이 忠孝의 이념으로 人本主義의 현실을 성취시키고 미래를 展望함이 소망스러운 터이다. 忠孝에 관한 회의적 내지 비판적인 관점도 일부 과거의 양점을 되풀이할 수 없는 현실에서 신중한 憂慮의 표명으로 수용되어야 할 것이다. 이와 같은 관점은 또한, 해결

이나 웨버의 이론뿐만 아니라 유사한 서양이론을 선진국가의 현대학설이라고 맹목적으로 받아들이려는 노예적 자세에 主體的 精神의 확보를 가능하게 할 것이다. 忠孝를 둘러싼 일부 역사적 결합때문에 그 본질에 대한 傾聽과 理解가 저해당할 수는 없다.

우리는 忠孝의 이념이 담긴 고전적 정신과 그 이후의 역사에서 지적될 비판의 素地를 변증법적으로 종합하면서, 우리의 발전적 미래를 향하여 主體的인 價值觀을 창조해 나아가야 할 것이다.

(註)

(1) 吳猛의 敗: 晉나라에 오맹이라는 소년이 있었다. 그는 8세 때에 이미 부모에게 孝順이 극진하였다. 그는 밤중에 부모님이 주무시다가 모기에 물길 것을 안타가히 여겨서 먼저 그 발안의 모기가 자기를 뜯어 배부르게 하고, 부모의 잠자리에서 뜯지 않게 하였다는 故事이다.

(2) 郭巨埋兒: 郭巨라는 가난한 사람에게 3세 되는 어린애가 있었는데, 항상 어머니의 음식을 뜯어 훔쳐 먹는 버릇이 있었다. 이의 파거부부는 어머니를 공경해야 되겠다고 여겨서 자기 아들을 생파장시키려 했다. 땅을 파다가 뜻밖의 황금 한 항아리를 얻으니, 아들의 배장을 밟추었다는 이야기이다.

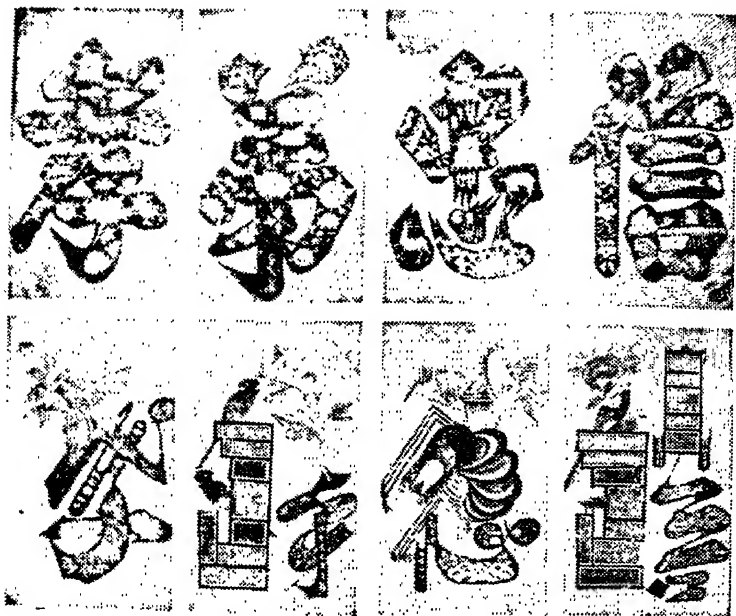
(3) 黔婁鬻髮: 黔婁라는 학나라 사람이 있었는데, 평소의 때 孝誠스러웠다. 부친이 갑자기 병이 나고 그는 黔婁갈의 부친의 의병을 맞보았다. 병이 쓰면 병의 나아지는 藥草의 고, 병이 달면 위중한 증세이었기 때문에 있었지니와, 그의 한결같은 孝心을 가히 존경할 만하다는 이야기이다.

충실한 사람은 다른 사람의 과오를 용서할 수 있고, 반대로 다른 사람의 잘못을 용서 못하는 사람이 자기 자신에 충실하기 어렵다는 것이다. 이 같은 주장은 이미 孔子가 忠과 恕는 一以貫之한다는 뜻에서 지적한 바이고, 朱子가 후대에 이 뜻을 천명하여 이른바 「盡己之謂忠, 推己之謂恕」(자기 자신을 다하는 충실을谓之忠하고, 다른 이에게까지 미치게 하는 것을谓之恕라고 한다)라고 한 것이다. 근본 유학에서는 自我忠實 혹은 自我完成의 노력없이 他人他事에 충실하려는 것을 僞善이니 奸計라고 하여 부도덕한 것으로 지탄하고 있다. 이 같은 사람을 혹심하게는 羊頭狗肉이라고도 통대하나, 古典과 靑史에서는 이른바 俗儒陋儒, 腐儒 또는 小人儒라고 칭한다. 이들이야말로 忠孝의 정신을 악용하거나 기만하였다. 이들은 대체로 奸臣이었거나, 御用學者이었거나 또는 霸權主義者이었다. 孔子는 이와 같은 무리들에게 이른바 「木鐸(輪鑼, 八份)」의 역할을 하여, 그들의 不義性을 警醒시켰다. 이 같은 관점에서 유학의 본질은 항상 孔, 孟子의 思想 안에서 鮮明되어야 하고, 醇化된 活力으로서 사회생활에 적용시켜야 할 것이다.

유학의 입장에서 孝는 결코 부모에 대하여 맹목적

인 무한복종을 강요하는 것이 아니며, 또한 의미하지도 않는다. 孝는 본래 자식의 부모에 향한 사랑을 뜻한다. 그렇다고 子女의 부모양육만 강요되고, 부모의 자식사랑은 없어도 그만이라는 식이 아니다. 孝는 부모의 자식사랑과 함께 共有하는 親和力이다. 즉, 부모로서 부모다운 사랑……父慈를, 자녀로서 자녀다운 사랑——子孝를 서로 공동소유하는 관계에서 언급하는 것이다. 따라서 孝는 결코 垂直倫理가 아니라 互相關한 互부부는 자가 여기에 있는 것이다. 孝는 누구도 강요할 수 없는 전혀 自律的이며, 순수하게 積極인 理念이자 또한 실천될 행위이다. 이때 孝心은 내적으로 忠과 일맥상통한다. 이때 忠이 그렇듯이 孝 역시 가족의 울타리를 벗어나서 다방히 사회성을 지녀야 함을 유교는 목적한다.

孝의 정신은 편협한 가족종심학 利己主義를 조장하는 源泉이라 지탄될 것이 아니다. 이 같은 견해는 오히려 가족간의 사랑의 自發性과 親和力을 잘못 파악한 것임에 틀림없다. 왜냐하면 일반적으로 자기의 자녀를 사랑하지도 않으면서 다른 사람을 사랑할 수 있다고 생각한다면, 이것이야말로 非合理的이며 또한 正常心理라고 보기 어렵기 때문이다. 우리의 속



孝悌圖 一서울·金宗學 소장—

의 構圖와 彩色이라면, 후기 것은 眞實의 生命感을 상실하고 虛飾과 기교만이 과장된 矯情인물을 노출하고 있다.

이상으로써 忠孝에 관한 부정적 측면을 대략 생각해보았거니와, 여기서 忠孝의 정신은 본래 他律的인 規範이 아니라는 사실이다. 역사적 사태로서 펼쳐졌던 忠孝를 빙자한 위선과 기만은 결코 유교 근본이념의 어떤 必然的 歸結도 아니다. 忠孝의 이념을 중심한 유학의 목표는 오히려, 위와 같은 역사적 사상적 굴절의 사태를 극복하고 인간의 尊嚴性과 平等性을 확보 구현하는 데 있다고 할 것이다.

III

忠孝는 본질적으로 정치적 이데올로기를 넘어서는 普遍的인 윤리정신이다. 忠이란 君主에게나 上官에게 아첨적으로 충성하는 의미가 아니다. 忠은 타인에 향하기에 앞서 自我忠實을 목적으로 하는 向內的 정신이다. 여기에서 사람다운 사람이라면 表裏不同해서는 안되고 内外合一해야 한다는 유교사상에 입각해서 이 忠은 他人과 연과된다. 따라서, 자기 자신에

다.

한편, 忠孝의 정신이 인간의 自律的인 倫理規範으로 융화되어지면서도, 달리 국가권력자에 의하여 지배층에 유리하도록 침해당하기 시작한 것은 일찍이 漢代까지 소급할을 이해함이 필요하다. 이는 忠孝思想의 역사적 現象이 忠孝의 정신 자체와 내적 결합에서 기인하는 것이 아님을 확인할 것이기 때문이다. 한편 생활과 의식이 고도로 발달된 오늘날, 우리의 상화에서 새로운 價値觀이 뚜렷하게 제시되고 있지 못한 실정에서, 우리 문화에 뿌리박고 있는 傳統思想의 참뜻의 확보와 善用은 의의있고 값진 노력이 아닐 수 없기 때문이다.

漢나라는 중국 天下를 통일한 후에 사상적으로도 大統一을 뜻하였다. 이에 漢武帝 때에 이르러서는 儒敎를 국교화하고 五經博士制를 실시하여, 유교의 官學化 작업이 수행되었다. 이때부터 유학의 자유주의적이고 人本主義的 정신은 점차로 위축되고, 관료 지배층 중심의 霸權의 이데올로기로 변질된다. 忠孝와 같은 윤리규범도 예외없이 그 自律性이 他律化되어, 끝내는 固息化되어지는 경향이 있었다. 父子有親으로서 각하여 君臣有義, 夫婦有別의 수사로 언급되던

유학의 본래정신은 班固와 董仲舒와 같은 御用學者들에 의하여 이른바 君爲臣綱, 父爲子綱을 운운하는 식의 君主至上의 지배자 중심의 규범체제로 옮겨 놓았다. 三綱의 출현이야말로 東方倫理의 전치 이데올로기화하는 계기가 되고 있다. 이로부터 역대 통치자는 三綱五倫의 美名아래 국가통치를 수월하게 강화할 수 있게 되었고, 이에 따라 忠孝의 理念은 한낫 垂直倫理의 형의를 벗기 어렵게 되었다. 弱肉強食의 동양적 마키아벨리즘이 전횡하던 戰國時代에, 그 시대와 배경을 구제코자 했던 孔·孟의 참정신은 저승 화층되지 못하고, 오히려 逆利用당하는 사태가 되고 말았다.

이같은 사태추이는 朝鮮王朝에서도 대동소이하였다고 볼 것이다. 李朝前期는 유교로써 國敎를 정하면서 학자의 연구와 지배계층의 통치는 대체로 嚴正하였고 진지하였다. 그러나 중기를 지나 후기에 접어들면서 초기에 갖추던 절제된 氣風은 점차 방종되고 浮華해 가는 경향이 있다.

그 단적인 일례를 여기 이조 전기와 후기에 그려진 두 종류의 「孝悌圖」로써 복판한다. 여덟 폭의 병풍 그림으로 각 그림이 것은 전기의 것이 성실과 견, 전

실상 전혀 근거없는 황당한 想像이자 우려라고 도의
시하기에는, 그 발언의 근거와 正當性을 결코 부인해
버릴 것만은 아니다.

멀지않은 우리의 과거적 삶을 돌이켜 보아도, 우리
어른네들의 초인적인 忍從과 부종의 生活相은 진정
非情한 것으로 반성할만 하다. 孝行과 忠烈의 삶이
마냥 훌륭하고 바람직하다고만 찬양될 것이 못되는
측면도 없지 않다. 先祖들은 忠孝의 事蹟을 통하여
다시금 되풀이하지 않아 좋을 處方으로서 강구되고
남북했던 것이 아니라, 그 보다는 후인된 자로서 마
딱히 거울삼아 좋을 美行으로 극찬되고 교육되었다.
이와 같은 사고 경향에서 중국에서는 元나라 때에
「二十四孝」(郭居敬撰)가 발간되었고, 우리 나라에서
는 朝鮮王朝 때에 「三綱行實圖」(世宗時, 懷德撰), 「五
倫行實圖」(正祖時, 李秉模撰) 등이 간행되어졌다. 이들
의 내용 중에는 오늘날 도저히 용납할 수 없는 愚昧
한 행위조차 표창되고 있음을 보게 된다. 예컨대 孝
行의 實例에서 이른바 「吳猛餵蚊」, 「郭巨埋兒」
및 「黔婁嘗糞」³⁾ 등이 그것이다.

여하튼, 忠孝라는 美名 아래 가해졌던 人間虐待는
정녕 다채롭고 미묘하였다. 그 비인간적 생활양식은

결코 마냥 표창해 줄을 犧牲精神과는 구별해야 할
것이다.

우리는 日帝時代에도 이와 비슷한 삶을 또한 치른
바 있다. 저들 日本軍國主義者들은 선량한 백성을
충동원시켜 되돌아 올 길 없는 죽음의 전쟁터에 몰
아 넣고서는 그 이튿날 이른바 「殺身成人」이니 「捨
生取義」니 또는 「盡忠報國」이라는 미명으로 기만하
기 일쑤이었다. 저들은 전쟁수행을 위한 國民總動員
의 計劃으로 교육의 현장에서 국민에게 이른바 「忠孝
一致」니 혹은 「忠孝一本」을 注人시키면서 聖戰(?)
의 거룩한 祭物이 되기를 강요하였다.

이와 같은 忠孝이념의 정치적 惡用은 오늘날 共
産國家에서 상속되고 있는 실정이다. 몇년 전부터
中共에서는 忠孝精神을 부모에게 보다는 毛澤東에게
로 돌려야 한다면서 이른바 「부모를 섬기기 보다는
毛澤東을 섬기는 것이 더 낫다」(參親娘親不如毛澤東親)
라는 구호를 계속 외치고 있다.北韓에서도 이와 비
슷한 운동이 金日成의 偶像化를 위하여 극렬하게 추
진되는 것으로 알고 있다. 이와 같은 事例는 모두
근본적으로 忠孝를 이데올로기化하고 헤게모니의 유
지를 위한 음모와 術數로서 악용되는 데 주목하게 된

은 동양문화를 그릇 파악한 학자 중의 대표적인 인물들이다. 헤겔은 그의辯證法的 世界觀에 있어서, 東洋은 世界精神의 발전과정에서 가장 저급한 幼年期라고 규정짓고, 자신의 게르만 문명권이야말로 세계정신의 理想이 실현되는 마지막 圓熟期라고 하였다. 한편, 웨버는 동양의 관하여 연구하고 「儒敎와 道敎」라는 부피 좋은 저서까지 내었지니와, 그는 이 책에서, 유교사상은 기본적으로 孝를 중심한 倫理說이라고 지적하면서, 孝라는 것은 단지 無限服從을 뜻한다고 설명하고 있다. 그리고 孝는 또 忠과 연결되고 있음을 확인하면서, 이 같은 倫理觀은 불가피하게 동양적 專制君主의 정치구조를 초래하였다고 주장한다. 웨버의 학적 관심은 그러나, 동양문화의 진정한 理解를 위한 것이 아니라, 그 보다는 傳統의 신성함을 전히 부인하는 금욕적 프로테스탄티즘의 強點과 우월함을 표명하는 데에 있었다. 웨버의 東洋觀은 그뿐 아니라, 당시의 帝國主義的 觀念의 산물이었다. 이와 같이 헤겔에서 웨버로 이어오는 저들의 東洋觀은, 오늘날에까지도 歐美의 학문세계에서 청산되지 못하고, 문화의 독버섯같이 東洋을 規制하고 決定짓는 主人公인양 영향력을 행사하여 온다.

II

근래에 접어들어 우리 주변에서는 忠孝에 관하여 열띤 論議가 비동하는 경향이 있다. 그런데 이에 관한 전폭적인 呼應과 긍정적인 支持가 陽刺되어 나타나고 있다면, 반면에서는 회의적 뒷공론도 매우 만만치 않게 펼쳐지고 있음을 보게 된다. 어떤 논에서나 대체로 贊否의 양론은 있기 마련이지만, 이 문제만 해도 회의적 내지는 부정적 발언도 역시 자못 날카롭다. 도대체 오늘날과 같은 자유 민주주의 사회에서 하필 忠孝思想을 다시 들먹여야 할 이유가 무엇이냐는 것이다. 自由와 民主의 理念에 입각한 현대적 價値觀이 보다 소망스럽지 않은가, 무엇보다도 무한복종을 美德으로 삼는 孝나, 옛날의 君主앞에서나 요구되던 무조건적 충성을, 專制君主의 국가가 아닌 오늘날 리바이벌시키려 드는 나며 신랄하게 추궁한다. 과거의 王政시대에서 엿보이듯 지배계층의 既存秩序를 옹호하기 위한 일종의 體制肯定의 이론을 다시 엮으려 드는 게 아니냐는 정치적인 意圖여부를 분석하려 들기도 한다. 이 같은 비판과 추궁은 사

않는 이상, 천자간 내지는 가족간의 사랑은 學的의 대상으로 삼을 수 없다고 전제하고, 倫理學의 내용으로 취급하지 않는다.

이와 같이 文化意識을 달리하며 성장하여 온 서양인은, 近世의 철인들과 동양의 철인들과를 돌렸을 때, 그들의 푸른 눈의 비취진 동양의 모습은 이상스럽게 보일 수 없었다. 동물과 구분될 인간으로서 크게 문 제삼지 않아 좋은 문제를, 學問과 生活에서 가장 근본된 문제로 重視하는 異域종으로 여겼다. 더욱이나, 저네들과 대결할 수 있는 科學의 힘이 미약했던 터에서, 저들은 정중한 손님으로서 동양 앞에 겸손하지 않게 되었다. 저들은 그후 동양에 대해서 자기네의 격을——「로마에 의서는 로마풍습을 따르라」(Do in Rome as the Romans do)과 격하여 생각치 않았고 좋아했다.

서양 근세 이후 각기 民族意識 내지는 國家觀念의 크게 발전되면서, 소속된 民族단위를 위한 忠誠心(loyalty)을 바탕으로 이라바, 愛國主義(patriotism)가 태두하였다. 이런 저들의 忠誠이란 하나의 이른바 「戰鬪單位」로서, 급기야 서구적 軍國主義 내지는 帝國主義를 형성시키는 母體가 되고 있다. 서양 근

세에 이미 저들 나들의 충성심으로써 단합된 힘을 의부세제로 팽창시키고 있던 때이었다. 그렇지 않아도, 한문의 大砲나 한척의 軍艦으로도 동양을 굴복시키기 에 족하였던 그들이고 보니, 이제 동양은 支配되어 좋은 세제로 간주하게 되었다. 저들은 이제 「서양인 한 사람이 동양인 한 사람을 죽이는 일」, 동양인 한 사람이 서양인 한 사람을 죽이기보다 훨씬 쉬운 일이라」고 믿게 되었다. 저들은 버트란드 러셀의 말마따나 발달된 「殺人の藝術」로써 東洋文化보다 우월하다고 관념을 지니게 되었다. (中國의 問題」p. 49) 今世紀 초엽 英國의 詩人인 키프링(Kipling)은 이같은 文化的 優越意識에서 다음과 같은 詩조차 읊조린 바 있다.

「동양의 동양, 서양의 서양,

이들 양자가 평평히 만나자 양을 만나자」

(East is East, and West is West,

And never the twain shall meet.)

결국 서양과 동양을 대하여 양자 그릇된 傲慢과 偏見을 지니고 압박하여 왔던 것이다.

근세 서양의 哲學者 헤겔과 현대 社會學者 웨버 등

忠孝의 理念과 그 思想的 屈折

李 楠 永

△서울大學校 敎授

I

「고슴도치도 제새끼는 합합하다고 하는데, 하물며 만물의 영장인 사람에 있어서라」라는 말이 있다. 俗談과 연결해서 쓰이는 비유의 표현은, 분명히 오랜 傳統의 意識의 한 반영으로 보아 좋을 것이다. 부모와 자식간의 사랑이 그만큼 원천적이고 인간됨의 밑바탕을 이룬다는 儒敎觀念의 일태이라 생각된다. 사실상 가족 상호간의 사랑의 확인과 그에 바탕하는 사랑의 深化와 擴充의 강조는 儒學思想의 根本이며, 東洋文化의 한 떨기 꽃과 같은 것이다.

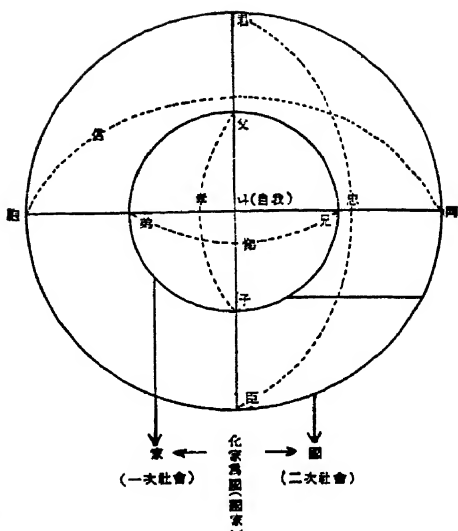
위의 속담적 비유는 그렇다고 오로지 東方의 專有

物이고, 西洋에서는 없는 것이라고 고집할 것은 못된다. 서양에서도 親子間의 사랑은 전혀 본능적인 차원에서 이해된다. 동양과 비교해 볼 때 문제의 전개 방향이 다를 뿐이다.

서양은 육친간의 사랑을 예컨대, 고슴도치조차 새끼를 귀여워할진대, 인간도 동물의 하나로서 당연하다는 것이다. 그러면서 저들의 觀點은, 육친간의 사랑이란 동물적 본능이요, 이성적이기 보다는 충동적 요소라 보아, 하곤 인간다운 사랑의 바탕으로 삼아야 할 중요한 이유는 없다고 본다. 親三間の 사랑은 기껏해야 倫理的 善行의 하나일 뿐이고, 단지 저급한 차원의 것으로 간주한다. 따라서 서양은 동방으로부터 전래된 宗教的 사랑——아가페(agape)를 논하지

는 二次社會는 나라고 하는 自我보다는 歷史의 큰 主體 즉, 大我인 것이다.

따라서 孝(悌) 忠(信)을 통하여 自我가 家와 國과 같은 (그때서 國家(國家爲國) 큰 主體와 만나게 될 때, 그 모든 自我는 그대로 國家와 같은 큰 主體 즉, 歷史의 大我로서의 生命力을 발휘할 수 있는 것이다.



여기서 바로 忠孝는 우리를 韓民族 앞에서 언제나 歷史의 大我를 실천해 줌으로써 그 歷史의 總量을 향 시 最大로 해주었던 民族精神文化의 倫理的 最善 我로 확인되는 것이다.

(註)

- (1) 中國文化論集二 가운데 勞幹, 「中韓關係論」 참조
 - (2) 東夷 9 個種族: 朝鮮(族)・夫餘・肅慎・濊貊・沃沮・東濊・馬韓・辰韓・弁韓
 - (3) 三國史記, 新羅本紀九, 新羅爲號 君子之國 宜演經義使知儒教之盛
 - (4) 三國遺事, 卷三
 - (5) 風月은 古語音으로 「배달과 달」의 합음으로 「배달」이 되 는바, 一便에서는 風月과 風流를 모두 「부루」라는 語音으로 해석함으로써, 風月道는 「부루의 道」 곧 神道라고 주장하기도 한다. (崔雨善, 國民朝鮮歷史)
 - 그러나 그것은 「玄妙之道」를 통하여 花郎道로 직결되고 있다. (崔致遠, 鄭郎碑文)
 - (6) 朴殷植, 獨立運動之血史, 第十一章 各地義兵之略歷
- 이것은 Malinowski가 文化의 各要素가 結合하여 이루어진 總複合體로서의 기층을 강조하여 사후한 "integral whole"의 개념을 歷史의 이로 인용한 것이다. (Malinowski, A Scientific Theory of Culture, 1944)

軍만 수백 만이 넘는 隋나라와 싸워 이길 수 있었던 것은, 한마디로 당시 高句麗 歷史에서 찾아볼 수 있었던 歷史의 總量이 隋나라 歷史의 總量보다 여하튼 컸기 때문이며, 40년 對蒙抗爭에서 亞細亞의 어느 強國도 蒙古族에 단 4년의 抵抗을 하지 못할 때, 우리만이 만 40년을 抗爭할 수 있었던 것은, 당시 高麗가 가지고 있던 歷史의 總量이 분명히 다른 亞細亞 強國들의 歷史의 總量보다도 더 컸었기 때문이었다.

이같은 歷史의 總量개념은 三國統一 당시 그 三國統一의 主體가 됨으로써 三國 가운데 마지막 歷史的 勝利를 거뒀던 新羅의 모습에서 더욱 뚜렷해지고 있다.

三國鼎立 당시 新羅는 國土로 보아서는 高句麗의 약 四분의 1에 불과하였고, 地理의으로도 東南면에 치우쳐 가장 불리하였었다.

그런데, 그 三國 가운데에서도 가장 작은 新羅가 高句麗와 百濟를 물리쳐 이김으로써 三國統一의 主體가 될 수 있었던 것은, 한마디로 그 新羅가 보유하고 있던 歷史의 總量이 高句麗나 百濟의 그것보다 조금이라도 더 우월하고 컸었다는 궁극적 이유에 연유하는 것이었다.

그렇다면 國土로 보아 4분의 1밖에 안되는 작은 나라 新羅가 보유할 수 있는 歷史의 總量이, 어떻게 國土가 무려 4배가 넘는 큰 나라 高句麗의 歷史의 總量보다도 더 크고 우월할 수가 있었던 말인가?

여기서, 우리가 작은 나라 新羅의 歷史의 總量을 그같이 크고 우월하게 할 수 있었던 歷史의 $+a$ 의 要素를 찾아내야 한다.

$g+a$ 의 要素로서 우리가 新羅에 있었던 花郎이란 主體를 내세울 수 있다면, 그 花郎이란 主體들이 新羅의 歷史 속에 발휘해 주고 있던 우월한 總量의 要素는 바로, 저 孝悌忠信과 같은 忠孝의 精神文化的 本質이었던 것이다.

여기서, 孝悌忠信을 통하여 新羅 花郎들의 主體성을 다시 한번 살펴보고, 忠孝가 발휘해 준 활발한 歷史의 總量을 확인해 보기로 하자.

이상에서 볼 수 있듯이 나라고 하는 自我는 (主體) 孝悌를 통하여 家族이라고 하는 一次社會 속에서 縱橫으로 만나고, 다시 그 自我는 忠信을 통하여 나라 (國)라고 하는 三次社會 속에서도 여전히 縱橫으로 만나게 된다.

물론 이 家族이라는 一次社會나, 나라(國)라 하

그래서 여기서도 확인되는 결론은 역시, 忠孝에 근거하는義兵의 主體의 活力이 바로, 우리 韓民族國家의 精神文化的 精粹라는 忠孝精神의 韓國的 主體性인 것이다.

忠孝에 바탕을 둔 이같은 主體의 活力이 있으므로 해서 우리들 韓民族은 國祖이며, 4천년이상의 역사에서 근 9백여회가 넘는 國難을 뚫고서도, 이같이 存續할 수가 있는 것이며, 다시 그 忠孝의 精神이 있으므로 해서, 이제까지 이 東北亞細亞에 明滅해간 30여개의 歷史主體 가운데에서 (그것이 民族이든, 種族이든) 모두 사라져 버렸다는 데도 그 가운데에서 오직 우리들 韓民族 하나만이 살아 남을 수 있는 主體性을 보장받을 수 있었던 것이다.

여기서 우리는 저 절망적 壬亂 七年戰爭을 물리치고 이긴 民族史 勝利의 원인이 바로, 저 忠武公으로 상징되는 忠孝의 精神이라면, 그와 똑같은 文脈에서 저 수백만 隋나라 大軍의 侵略 앞에서 불과 백여만 밖에 안되는 總人口를 가진 高句麗가 싸워 이긴 勝利의 원인도, 그리고 저 13세기 莫強한 北方民族 蒙古族의 侵略 앞에서 亞細亞의 다른 어떤 強한 民族도 단 4년의 抵抗을 하지 못하고 쓰러질 때, 우리들의

祖上 高麗만이 만 40년을 저항하며 싸울 수 있었던 저 底力의 원인도, 모두 우리 祖上들이 보인 저 위대한 忠孝의 主體性에서 찾지 않으면 안되는 것이다.

3. 忠孝의 主體性과 거기서 확인되어야 할

歷史의 總量

그렇다면 그 忠孝의 主體性은 과연 무엇이기에 충이누가 불과 백여 만밖에 안되는 高句麗로 하여금 저 수백만 隋나라의 침략 앞에 승리하게 하였을까?

그 忠孝의 힘은 과연 무엇이기에 그 忠孝를 바탕으로 솟아오른 新羅의 花郎들은 드디어, 저 大陸의 統一強國 唐의 세력을 이 땅으로부터 몰아내고서, 統一新羅의 勝利를 가져올 수가 있었을까?

여기서 우리는 저 忠孝와 연결된 民族的 主體性을 바탕으로 하여 「歷史의 總量」이란 개념을 새롭게 정리하여야 하겠다.)

歷史의 總量이란 한마디로 한 歷史의 主體가 그 歷史 안에서 발휘할 수 있는 創造力의 總量을 의미한다.

따라서 總人口 백여 만밖에 안되는 高句麗가 侵略

려할 때, 거기에는 반드시 우리들이 歷史的으로 확인하고 만아야 할 民族史의 커다란 2 단계가 있다.

그 하나가 民族史 안에서 主體性으로 이룩한 저 三國의 統一이란 歷史의 높은 봉우리요, 다른 하나가 바로 民族史 밖에서부터 밀어닥치는 그 무수한 受難을 뚫고 이겨온 저 義兵이란 歷史의 끈질긴 生命 力인 것이다.

이때 三國統一의 主體를 花郎으로 확인하고, 義兵의 主體를 儒林을 중심으로 한 主體勢力으로 판단한다면, 그 花郎이란 主體勢力과 儒林이란 主體勢力으로 하여금 歷史 앞에서 발휘하게 한 저 主體의 活力의 基盤은 무엇이었을까?

그것을 바로 우리는 저 忠孝라는 精神文化에서一括적으로 解答지을 수 있다. 우선 花郎의 主體勢力에서는

「...要聚徒選士 教之以孝悌忠信 亦理國之大要...至又念欲興邦國 須先風月道 選良家男子 有德行者 故爲 花郎...」

라 하여 그 精神은 바로 孝悌忠信이란 忠孝의 精神이었고, 이같은 忠孝는 다시 邦國을 일으키기 위한 理國之大要라 하여, 당시 온 新羅祖上들의 가장 부처한

國家觀의 한 형태였던 것이다.

그러면, 당시 이같이 新羅祖上들의 가장 부처한 國家觀을 이루고 있던 忠孝(孝悌忠信)의 倫理는, 우리들의 고유한 얼, 저 배달의 道 즉, 風月道에 연유하고 있었던 것이다.⁵⁾

여기서 忠孝는 우리들의 고유한 얼, 그 風月의 道를 통하여 우리들의 民族的 主體性으로 연결되고 있다.

다시 이같은 얼의 脈絡은, 義兵이란 主體를 통하여 우리들의 忠孝의 精神文化 속에 더 굳은 뿌리를 내리며 나왔다.

「義兵者民軍 不待朝廷之令 直以義起 吾族素敦忠義 曾三國以來 抗擧外敵...扶持三綱五常 恢復疆土 大賴義兵之功 義兵者 吾國之精粹...」⁶⁾

여기서도 義兵은 忠義로써 일어나 그 忠義를 위하여 싸우는 主體勢力으로 확인된다.

여기서 義兵의 主體性은 바로 忠孝(義)에 근거하고, 그 忠孝에 근거하는 主體性은 仁土를 恢復하는 것과 같은 國家的 측면의 活力과, 三綱五常을 扶持하는 것과 같은 倫理的 측면의 活力으로 나타나고 있었다.

東夷로서」 그것을 가리켜孔子는 분명히 「君子가 사는 땅」으로 칭하였던 것이다.

「君子居之 何陋之有」(論語 卷五, 子罕)「仁을 가장 장조한孔子마저도」君子的 사는 땅」으로 표현한 우리를 東方, 그렇기에 거기에는 그仁을 바탕으로 하여 온 萬倫과 五倫을, 忠孝를 통하여 실천한 가장 우뚝한 忠孝精神의 높은 實現이 歷史적으로 확인되고 있는 것이다.

그렇기에 花郎들의 忠孝에 대한 實踐倫理가 한창 높던 新羅에 대하여 大陸의 唐마저도 「그곳은 君子的 나라니 우리들 나라에 儒敎의 盛함 즉 忠孝」를 알려야 한다」고까지 고백 호소하였던 것이다.」

여기서 우리는 우리의 忠孝의 精神을 우리들 民族史 안에서 지켜온 韓國의 正體性 위에서 살피지 않으면 안 된다.

그것은 일단 의형적으로 韓民族이 찾는 「우리들의 忠孝精神」이지만, 그러나 그것은 우리들에게 매우 절실한 忠孝를 통하여 확인해야 할 民族의 主體性이기도 한 것이다.

2. 韓民族과 忠孝의 主體性

歷史에는 그 主體가 있고, 歷史의 主體에게는 다 시 主體性이란 그 活力이 있다.

主體가 없는 歷史가 존재할 수 없듯이, 主體性이 없는 主體는 또한, 歷史의 을바른 主人노릇을 할 수 없다. 여기서 主體性은 歷史를 지키고 보존하는 마지막 活力으로 확인된다.

5천 년의 歷史를 근 1천 회에 달하는 國難과 싸우며 살아온 오늘의 韓民族, 그렇기에 거기에는 그 5천 년을 한결같이 지켜온 歷史의 主體가 확인되어야 하고 또한, 거기에는 그 근 1천 회에 달하는 國難을 이겨나올 수 있었던 主體性의 活力이 아울러 확인 되어야 한다.

韓國史 5천 년의 主體는 한마디로 오늘의 韓民族이다. 그렇다면 그 5천 년을 지키고 이겨온, 主體性의 活力은 무엇이었을까?

그것을 우리는 여기서 忠孝精神을 바탕으로 한 民族의 主體性으로 집약시키게 된다.

우리들이 忠孝精神을 民族의 主體性으로 집약시키

이미 들어 있었던 저 위대한 仁方의 精神文化를 내세우지 않을 수 없게 된다.

「有東口之」(我言「仁者壽 有君子不死」……) (經 大荒東經)

즉, 東方으로 표시된 우리의 文化는 본래부터 仁이 그 本性이었고, 仁을 바탕으로 한 그 文化는 創造力이 유구하기 때문에, 저기에는 바로 君子들의 不死의 나라가 확인되어 왔던 것이다.

그래서, 그 仁方에 대한 文化의 說明에는 「其人衣冠帶劍」과 같은 禮儀의 모습과, 「好讓不爭」과 같은 仁俗의 표현이 따랐던 것이다.

이때, 東方의 君子之國으로 표현된 우리들의 歷史的 正體는 물론 文化人類學적으로 東夷族에 해당한다.

그런데, 이때 東夷의 夷는 說文에 의하면 「夷 東方之人也 从大 从弓」로 나타나니, 그것은 곧 大人을 상징한다.

이때, 大人 人間이 手足을 벌리고서 있는 人間의 象形에도 해당하니, 우리는 여기서 강한 「人」을 중심으로 한 文化의 本性을 찾을 수가 있고 또, 오늘날의 文字文化의 研究結果는 夷를 직접 人으로 대칭시켜

주기도 있다. 11

그렇다면 人으로 행해진 우리를 東方君子의 本性은 무엇인가?

그것에 대한 道德的表現이 한 마디로 仁인 것이다.

「仁者人也 (中庸, 第二十章)」

여기서 우리는 忠孝의 出發點으로서의 仁의 脈絡을 民族文化의 淵源으로부터 찾을 수가 있다.

그것은 우리들 韓民族이 東方의 君子國으로서, 이 미 忠孝精神의 道德的主體로서 유구한 歷史를綿綿히 실천해 왔음을 의미한다.

그렇기에 東方의 西쪽 華夏文化 쪽에서도 우리들 東方에 대하여만은, 다른 西南北과는 달리 다음과 같은 文化의 香連을 승인해 주었던 것이다.

「東夷天性柔順 異於三方之外 故孔子悼道不行 設浮於海 欲居九夷有以也…… (漢書, 地理志)」

여기서 우리를 東夷는 다른 三方(西·南·北)과는 다른 天性柔順(仁)의 文化가 확인되고 그래서, 그 文化를 宣하여 孔子가 당시 道가 行하여지지 않는 中國을 떠나 夷(蠻)이라도 타고 건너오려 한 것은 반드시 仁의 文化가 있다는 것이다.

물론 이때 孔子가 와서 居하려한 九夷는 우리들

忠孝精神과 韓民族의 主體性

崔 昌 圭

△서울大學校 教授▽

一、東方의 君子國과 忠孝의 象徵

人間의 가장 올바른 만남에서 人倫은 출발한다. 따라서, 人倫은 人間과 人間과의 올바른 만남의 倫理이지만, 다시 거기에는 人間만이 가진 倫理라는 의미가 수반한다.

人間과 人間이 가장 올바르게 만나기 위한 이 人倫에 대한 漢字의 象徵이 바로, 仁이라는 指事文字의 表現이다.

人十二、즉 두 사람이상의 人間의 만남에서 指事文字化된 (仁也者人合而言之曰道仁의 德目은 그렇기에, 人間 앞에서 萬倫과 같은 많은 人倫關係를 제시

하고 있었다.

그런데 이 萬倫과 같은 人倫關係가 다시 집약되어 五倫이라는 基本人倫을 낳았고, 이 五倫이란 人倫關係가 다시 한번 집약되어 우리들에게는 바로, 저 忠孝라는 人倫의 基本綱領을 발현시켰던 것이다.

여기서 바로 우리는 忠孝를 통하여 五倫과 萬倫을 거쳐 모든 人倫關係를 실천할 수 있는 仁의 큰 德目を 종합, 궁극적으로 발현시킬 수 있게 된다.

그렇다면 忠孝를 통하여 그같이 발현, 실천될 수 있는 저 仁이라는 큰 德目 앞에서, 東方의 우리들 韓民族이 특별히 확인받을 수 있는 民族史的 特徵은 과연 무엇일까?

여기서 우리는 저 東方 君子國의 象徵과 그 속에

도 없다。現實의 歷史는 국가와 政을 사람 삶의
반으로 하고 進行한다。그러면 아무리 社會가 시대
에 따라 변천한다 하더라도 政과 국가는 엄연히 存

在해야 할 것이며, 政과 國가가 存在하는 以上 孝
와 忠은 그 근본적인 生活規範이다。

적인 大爭時代로 치달리고 있다. 이에 사람은 그런 상황에서 살아야 함으로 우선, 自己生存을 一次的으로 삼고, 나아가서는 社會 國家의 생활로, 그리고 더 나아가서는 世界生活로 가야 한다. 그런데 國家없는 개인도 없다. 國家生活는 公共의 이요, 개인생활은 己私의 이다. 그러므로 우리는 公共과 己私의 融合一體 속에서 비로소 삶의 참다움을 찾아야 한다.

李朝가 패망하자, 一部論者들은 유교란 봉건사상 때문이라 단정함으로써 急進的인 西歐思想으로 대체하고자 하였다. 그리하여 유교에서 家庭과 국가생활의 근본으로 삼았던 孝와 忠을 낳은 도덕으로서 唾棄해 버리기도 했다. 더우기 孝에 대해서는 閉鎖的인 도덕으로 단정한 모양이다. 그러나 또, 一部에서는 孝를 들고 나오기도 하여, 우리 사상에 도 孝를 말하고 있다고 자랑하기도 한다. 그러나 그들이 말하는 이른바 孝는 생활덕목을 여러 가지로 羅列하다가 그 안에 끼여 넣은 것에 不過한 것이라고 하겠다. 忠도 마찬가지이다. 그들은 忠을 封建君主에 대한 절대복종의 뜻으로밖에 생각하지 못했던 모양이다. 그러나, 그들은 忠을 잘 理解하지 못했던 것이다. 대개 君主에 대한 忠은 忠誠과 忠諫을 함께 지니고 있는 것이다.

李朝때의 司諫院과 司憲府의 忠諫은 임금도 聽許해야 하였다. 그리고 侍講은 君主에게 지식을 전달하는데 목적을 둔 것이 아니라, 君主를 聖君으로 만드는 데 그 목적이 있었다. 따라서, 유교의 政治哲學을 봉건군주제 확립을 위한 것만으로 이해하는 것은 四書三經을 잘못 읽은 것이라고 생각된다. 유교사상으로써 江戶幕府 三百年을 支配하였던 日本이 역시 유교 정신으로써 明治維新의 大業을 이루었던 것을 보더라도 忠孝思想이 국가의 운명을 좌우한 것을 우리는 보고 있지 않은가?

유교를 군주정치의 道具로서 봉건군주제 확립의 學問으로 해석한 것은, 中國에 있어 漢代 이후의 일이다. 그러나 宋代의 性理學에 이르면 사람이 모두天命을 받은 것이라고 한다. 그것이 『中庸』의 이른바 天命之謂性이다. 사람이면 누구라도 사람으로서의 本性을 타고 난다. 따라서, 天命은 運數의 天命이란 뜻이 아니고, 사람은 사람을 사랑하는 仁의 本性을 天命으로서 賦與받았다는 뜻이다. 따라서, 이 愛人의 본성이 가정에서는 孝로 드러나고, 사회나 국가에서는 忠으로 드러난다는 것이다. 앞에서 이미 말했듯이, 가정과 국가를 무시하는 空虛한 理想主義는 말할 나위

(知言)은 참을 아는 것이요, 참을 아는 것은 眞理를 아는 것이다. 그래서 論語 마지막章에 보면, 孔子 말하기를 「天命을 알지 못하면 君子가 될 수 없고, 禮(社會道德)를 알지 못하면 설 수 없고, 말을 알지 못하면 사람을 알 수 없다」고 하였다. 즉, 天命과 사회규율과 사람을 알아야 한다는 뜻이다. 그런데, 同感現象으로 이루어진 忠의 마음씨는 對人關係에 있어 同一性을 유지해야 한다. 그것이 信(人言)이다. 그러므로 忠과 信은 떨어질 수 없는 관계에 있다. 孝悌는 가정생활의 本心이요, 忠信은 사회생활의 本心으로서, 孝悌나 忠信은 그 本心に 있어서는 대양 같은 것이다.

그런데 社會는 國家를 母體로 하여 이루어진다. 國家가 없는 社會란 있을 수 없다. 극단적인 理想主義로써 보면 국가를 無視할런지 모르지만, 現實的인 人類歷史는 國家의 存亡史였다. 가정도 마찬가지이다. 극단적의 理想論으로써 보면 托兒所의 확대에 따라 家庭의 存立을 夫婦單位로만 볼런지 모르지만, 그것은 自然을 무시하고 人爲의 萬能을 내세우는 理想論에 不遇한 것이라 생각된다. 현대사회가 産業化됨에 따라서 사람들은 제각기 技能에 따르는 職業化됨으로

로 말미암아, 家庭이란 다만 옷을 갈아 입고 잠을 자는 旅人宿으로만 생각할런지 모르겠다. 그러나 그러한 사고방식으로써 본다면, 社會나 國家는 사람의 生活手段을 얻는 市場으로서만에는 보이지 않을 것이다. 이런 극단적인 社會社會에서는 學堂과 自由가 최고가치로서 浮刻되어지지만, 일단 어떤 環境에 처했을 때에는, 人格적으로 물보아주는 共同體의 사랑이 缺乏되었기 때문에 主義와 自由도 두사에 사라져 버릴 것이 아닌가?

물론 사람에게는 同類意識으로서의 同感現象도 있고 또, 그와 함께 個體保存의 본능으로서의 利己의인 측면도 있다. 그러므로 한편으로는 人類愛를 부르짖는 朴愛사상도 있고 또, 한편으로는 개인의 全權保障을 위하는 爲我사상도 있다. 그러나 空虛한 朴愛사상은 자칫하면 個人主義로 떨어지기 十常八九이고, 空實한 개인주의는 마지막에는 혼자서 못살게 마련이다.

忠孝사상은 朴愛의 과 개인주의를 止揚하여 融合한 것이다. 생각컨대, 孔子의 道는 目下及遠의 사상이다. 近은 孝이고, 遠은 忠이다. 특히 孝 보전대, 現代란 인구증가와 生活手段의 缺乏로 말미암아, 國

愛는 親慈의 사랑이요, 子가 親을 따르는 것은 子孝의 사랑이다. 대체 사람이란 子孝의 사랑을 始發點으로 하여 人生을 살기 시작한다. 그래서 孝를 百行之本이라 한다. 忠도 仁의 發露이다. 그래서 曾參은 孔子의 仁을 忠恕라 한다. 忠은 中心으로서, 사람의 本心을 가리킨다. 사람의 本心이란 사람을 사랑하는 仁이기 때문이다. 이제 朱子는 忠을 盡己라 하여 自己 本心을 다하는 것이라 하고, 恕를 推己及人이라 하여 自己 마음을 미루어서 他人에게 미치는 것 즉, 共同體意識이라 한다. 孟子는 이 共同體意識을 惻隱之心이라 말하였던 것이다.

위와 같이 보면 孝는 人間의 삶의 始端으로서 親子間 즉, 家庭生活의 始本과 根本이며, 忠은 사회생활의 근본이다. 그리고, 孝와 忠의 관계는 孝가 처음이고 根本이며, 忠은 다음이요, 延長이다. 그러므로 孔子의 高弟 有若은 孝(弟)를 仁을 行하는 근본이라 하였고(論語), 孔子는 孝를 德之本으로서 教之所由生이라 하고, 또 孔子의 事親이 孝이며, 忠은 그것을 君에게 옮기면 된다고 말하였다. (孝經)

가정도덕으로서 孝와 더불어 弟가 있다. 弟는 悌(두손제)와 통하는 것으로, 兄弟 사이의 友愛를 뜻한

다. 그래서 兄友弟恭이란 말이 있다. 그것은 親에게 孝하는 마음을 형제 사이에 미치는 것이다. 그리고 이 마음씨는 兄弟姊妹 사이 뿐 아니라, 家庭全員에 미쳐야 한다. 그러면 그 마음씨는 벌써 忠의 마음으로 擴大하는 것이다. 그래서 有若은 또 말하기를, 「그 사람이 孝弟이면서 윗사람을 干犯하기를 좋아하는 일은 드물며, 윗사람을 干犯하기를 좋아하지 아니하면서 어지러운 일하기를 좋아하는 사람은 없다」고 한다. 즉, 有若이 말하는 孝弟는 純粹本心의 사랑을 뜻한다. 그것은 私利私慾의 생각을 전연 용납하지 아니한 마음씨로서, 그것이 바로 忠의 마음씨이다.

忠은 이미 말하였듯이 사람 本心の 發露이며 그 마음씨를 상대방에게 미치는 것이 恕로서, 忠恕는 사회적 共同體意識 즉, 同感現象이다. 여기서 사람에게서는 相扶相助의 隣人愛가 드러나며, 서로 協同精神으로서 共同目的의 달성을 위해 대화로서 결부된다. 그것이 사람의 말(信)로서, 信이 요청된다. 말에는 거짓이 없어야 한다. 사람은 말을 통하여 상대방의 本心을 알게 된다. 本心이 참(眞)이라야 말에 허위가 없게 된다. 그러므로 사회생활에 있어서는 상대방의 말을 아는 것 즉, 知言이 가장 緊要하다. 말을 안다는 것

되면 그 결과는 萬人相爭의 세계로移行함으로써, 드디어 自己自身도 당할 것이 아닌가?

이런 危機를 벗어나 健全한 사회를 이루자면, 우리의 傳統的인 忠孝道徳이 우리 삶의 中樞가 되어야 한다고 본다. 물이켜 보건대 忠孝는 儒敎에서 가장 강조하는 德目이다. 그러나 儒敎가 우리 나라에 들어 오기 전에도 忠孝思想은 이미 우리의 固有道徳으로서 모든 도덕 중에서 으뜸가는 것이었고, 儒敎는 다만 그 忠孝思想에 대한 學理的 해명을 했을 뿐이다. 우리 固有精神으로서 널리 알려져 있는 新羅의 花郎道에서는 그 五波로서 忠과 孝를 먼저 말하고 있는 것을 보면 알겠다. 그리고 또, 花郎五戒란 비단 花郎의 五戒에 그치는 것이 아니라, 圓光法師도 말했듯이 그것은 世俗五戒로서 新羅人の 五戒였던 것을 보면, 우리 固有精神이 忠孝를 가장 으뜸가는 도덕으로 삼았던 것이 틀림없다.

孔子는 「仁이 무엇입니까」하고 물은 제자 樊遲에 대답하기를 「사람을 사랑함이라(愛人)」라고 했었다. 생각컨대, 孔子道의 核心은 仁에 있는 바, 그 仁은 人間의 本性으로서 사랑이다. 무릇 生物은 모두 同類感을 갖고 있다. 牛羊生物로서 同類感을 갖고

못했다 하면, 생물의 세계는 없어졌을 것이다. 더우기 萬物의 靈長으로서의 사람은 同類意識으로써 서로 結合하여 삶을 영위하는 것으로, 이것을 가리켜 사람을 社會的動物이라 이르는 것이다. 그런데 이 同類意識은 선천적인 것으로, 이것이 바로 사람의 本性이며 또, 性善說의 근거로도 된다. 즉, 사람의 本性이 사람을 사랑한다는 것은, 性惡說이나 社會契約說의 利害關係를 가지고 人間의 本性이라고 보는 것과는 다른 입장이다. 人性을 本體論의 으로 볼 때, 사람을 사랑한다는 人間의 本性은, 그것이 自然으로 流露하는 것으로서 根源의 인 것이다. 孟子가 말하듯이 사람을 사랑하는 惻隱之心은 利害의 觀念을 넘어선 境界에 속하는 것이다. 그래서 孔子는 「사랑이란 人間의 本性을 仁이라 하고, 그 仁을 完遂함으로써 修齊治平의 道理를 다할 것을 역설했던 것이다.

그러면 仁은 제일 처음 어디서 드러나는가? 그것은 어버이와 자식 사이에서 처음 드러난다. 사랑이란 父母한테서 태어나 父母 밑에서 자란다. 만약 親子 사이에 自然으로 흘러나오는 사랑이 없다면, 사람의 世界는 없어졌을 것이다. 그런데, 親子 사이의 사랑은 親慈와 子孝로서 드러나는 것으로, 우리가 보는 孝生

事實이다. 왜냐하면 科學文明이 빚어낸 產業社會에 있어서는, 인간에 대한 價値基準이 顛倒되었기 때문이다. 첫째, 인간의 가치를 技能으로써 잴다. 따라서, 年少者가 年老者보다 우월하다는 것이다. 그리고 인간의 幸福을 신체적 安樂에 두고 있다. 둘째, 개인은 幸福을 經濟的 滿足에 둔다. 따라서, 그들은 利益追求에 달린다. 物質的 奴隸로 化한다. 셋째, 產業社會에서는 인간관계를 權利와 義務로써만, 均정한 다. 따라서 온전한 人情은 사라져 버린다.

西歐의 科學文明은 그들의 精神文化도 동시에 가져왔다. 自由, 平等, 博愛가 그것이다. 이제 가지 開放思想은 우리의 舊來의 閉鎖的 社會나 인간을 개방하는데 큰 공헌이 있는 것도 사실이다. 그것은 전통적 계급의식을 타파함으로써 個人의 平等과 自由를 획득하는데 큰 도움이 되었던 것이다. 그리고, 그 博愛思想은 개인의 평등과 자유에 대한 保障으로서 理想的 基盤이 되었던 것이다.

그런데, 이제 와서는 產業社會란 것이 西歐의 專有物로부터 世界共有物로 된 셈이며, 自由, 平等, 博愛의 사상도 基督敎的 思考로부터 世界的 思考로 된 셈이다. 그러면, 여기서 產業社會가 빚어낸 人間觀과

西歐의 精神文化가 지닌 人間觀이 어떻게 配合되어져 가는가를 문제삼는 것도 또 필요하겠다. 생각컨대, 自由, 平等, 博愛의 세 가지 사상은 우리 종래의 封建兩班制度를 무너뜨리고, 人間은 천부적으로 평등하며, 자유라는 高貴한 理念을 구현함으로써 民主主義의 正統에 위대한 支柱로 되었고, 博愛는 그것에 수반하는 理論과 기반이 되었다. 또, 產業社會는 그 세 가지를 享有하는데 필요한 물질적 要件을 제공하였다. 이들은 잘 配合되어져 오늘날의 文明社會를 구축한 셈이다. 그러나, 그 結果는 좋은 것만은 아니었다. 인간의 가치를 技能만 가지고 전 결과, 그 技能價値에 반해 人格價値를 무시당하고, 인간이 物質의 부속품이 되어 버림으로써, 이제 平等도 自由도 사라져가고 있다. 따라서, 고귀한 博愛理念도 그와 동시에無力으로 전락해간다. 게다가 產業社會가 빚어낸 物質的 公害는 이제 정신적 公害에까지 擴散되어 간다. 이런 마당에서는 인간이란 利益社會의 人間관계 뿐이요, 共同社會의 人間관계는 될 수 없었다. 그렇다면, 사람들은各自 자기 삶을 위해서 상대방을 利害關係의 媒介物로밖에 볼 수 없다. 사람을 人格으로 待遇하는 것이 아니라, 物件으로 취급하는 것이다. 이렇게

現代의 忠孝思想

裴 宗 鎬

(延世大學校教授)

오랫동안 儒敎의 지도이념 밑에서 살아왔던 李朝는 그 末葉에 이르러서 국운의 衰微에다가 西力東漸의 추세에 적응하지 못하였기 때문에, 一時 暗黒이 휘몰아쳐 三十六年間이란 國恥屈辱의 날을 보내다가, 八·一五해방을 맞아 천황으로 國權回復을 얻었지만, 이제 世上이 변모되어 과학적 産業社會로 접어들었기 때문에, 삶에 대한 價値觀도 변동되고 있다. 여기서 우리는 舊時代의 가치를 새로운 무엇으로 대체하지 아니하면 안 될 때가 왔다고 본다.

종래 三綱五倫을 국가와 사회 및 가정의 主軸道徳으로 삼았던 전통적 관념은 붕괴되고, 市民의 自由平等의 사상이 지배하게 되자, 자칫하면 舊來의 것을 완전히 무시해 버리고, 新來의 것에 대한 憧憬과 思

慕에 합입하기 쉽다. 물론 우리는 現在를 살고 있는 것이기에 누구도 그 現在를 벗어날 수 없는 것이기는 하나, 삶의 創造에 있어 무비판적으로 未來를志向해서는 안 되는 것도 잘 알고 있다. 이에 오늘날의 社會相을 直視함으로써 그 助長해야 할 것은 助長하고, 是正해야 할 것은 是正하는 것이 올바른 未來志向일 것이다.

西歐의 산업혁명이 가져온 功效는 위대한 것이다. 우리들의 生活은 그 결과로 先進形態로부터 後進形態로 바뀌었다. 특히, 現代科學의 눈부신 발달이 가져온 功效는 인간의 생활로 하여금 地上樂土化를 이루게 하고 있다. 그렇지만 그 反面에 사람은 機械의 노예화로 전락하고 있는 것도 또한

티웠거나, 滅共을 칭탁하여 政敵을 무찌름도 <忠>이 아닐 것이며, 탐관오리로서 불의를 자행하여 어버이에게 봉양을 잘했다 해서 <孝>가 될 것이 아니요, 악질 商行爲로서 돈을 많이 벌어서 조상의 무덤을 사치하게 꾸몄다 해서 <孝>가 됨은 아닐 것이라.

차라리 晝耕夜讀하여 어버이에게 菽水의 供을 하는 것이 <孝>가 될 것이요, 녀자의 短褐에다 古雅한 文字를 새겨 분수에 알맞게 하는 것이 <孝>가 될 것이며, 水車를 헤이지 않고 농사에 게을리 하지 않는 農夫가 나라를 위한 참된 <忠>이 될 것이요, 같은 겨레나 친한 친구의 일에 성실껏 도우는 것이 사회를 위한 참된 <忠>이 될 것이다.

이제 거슬러 올라가 崔孤雲의 《機郎碑序》중에서 나타난 忠孝思想 역시 孔子에게 淵源을 두었다.

『돌이오면 부모께 효도를 하고, 나가면 나라에 충성을 함은 썩나라 司寇의 宗旨다.』 <筆者意譯>

新羅時代 儒·道·佛의 三敎가 凝結되어 이루어진 花郎道의 風流로운 敎理에서도 역시 忠孝思想이 그 首位를 점거하였고, 釋家에 있어서도 圓光의 《世俗

五戒》중에 『事君以忠』·『事親以孝』가 二項의 首位를 점거하였다.

다만 그 처음에 있어서는 순수하면서도 風流로웠으며, 謹嚴하면서도 평화로웠던 것이, 世道の 變遷에 따라 점차 그 순수가 虛僞로, 風流가 괴팍으로, 謹嚴이 고루로, 평화가 強行으로 변하여 그 형형색색의 忠孝의 표현은 드디어 기본적인 빛깔을 잃게 되었다. 수많은 忠臣·孝子羣의 旌門과, 碑碣과, 文獻이 남발됨에 따라 忠孝思想은 점차 퇴색되어 일반 대중에서 염증을 사게 되었고, 資本主義의 물결이 이 땅을 휩쓸자 忠孝思想은 석양의 葬送曲과 함께 사라지고 말았다. 심지어는 李完用을 애국자로 追尊하려는 趙新論이 대두되었는가 하면, 사적이 애매한 순국 선열의 빛들이 세워진 것도 가끔 보이기도 하다.

이러한 현실에 있어서 이 忠孝思想을 재구현시키려면 먼저 그 근본적인 理念을 탐구하여 신중히 다루어야 할 것이다. 만일에 지난 君主主義 사회의 殘滓에서 유행되던 사이비의 忠孝思想이 되살아난다면, 이에 대한 後弊는 이루 견줄 수 없을 것이라 생각된다.

라. 오히려 반발할 일으키게 되는 것이다. 그러므로 忠孝란 결코 억지로 강행해서는 아니되는 일이라.

그리고 忠孝는 반드시 臣·下가 君·上에게, 子·孫이 父·祖에게 국한시킬 것은 못된다. 인민의 대표자가 참된 애국심을 발휘하여 조국 중흥의 민족적 역량이 되는 것은 <忠>이요, 그리하여 私的으로는 父兄에게 영광을 바치며, 公的으로는 나라의 정통을 빛내는 것은 <孝>가 될 것이었으나, 이에 反한다면 이는 不忠·不孝의 책임을 면하지 못할 것이요, 가정의 대표자가 마음과 힘을 다하여 선조의 유업을 넓히고, 국가와 사회를 위하여 커다란 업적을 남기며, 자손만대의 터전을 마련하였다면, 이는 가문에 있어서는 <孝>가 될 것이요, 나라에 있어서는 <忠>이 될 것이었으나, 이에 反한다면 이도 역시 不孝·不忠의 책임을 면하지 못할 것이다.

이에 몇 가지의 예를 들면 夏禹氏의 治水事業은 그 父公 鯀과 정반대였으나, 私的으로는 父公의 죄 과를 벗기고, 公的으로는 국난을 극복하였으니, 보다 더 큰 忠孝가 없을 것이요, 世宗大王의 愛國聖績은 그 父王 太宗의 權謀를 버리고 광명한 正道를 택하여 父王의 허물을 덮고, 인민에게 우뚝한 표준을

세웠으니, 이는 완전한 忠孝를 실천한 어른이 아닐 수 없다. 나는 그의 遺墨『忠孝傳家』라는 네 글자를 玩賞할 때마다 그 醇雅·古拙한 字墨 속에 맑게 어린 忠孝思想에 대하여 존경심을 일으키지 않을 수 없었던 것이다.

또 국가와 민족이悲運에 빠졌을 때에 목숨을 다 감하게 바치는 것도 커다란 忠孝에서의 하나이다. 그러나, 그의 평소애 國權을 奸弄하여 亡國의 機運을 조장하다가, 급기야 危亡할 때에 軍國大臣의 바깥 체면을 위하여 스스로 목숨을 끊는 예가 없지 않다. 이는 그 실에 있어서는 忠孝가 아니라 허된 名譽를 盜得함에 성공하였을 뿐이다. 이는 참된 忠孝에는 손주 이외의 어떠한 구명도 개재되어서는 아니되는 까닭이다. 그럼에도 불구하고 빗물이 굄혀지고, 동상이 세워진다. 이러한 그릇된 평가를 차지한 자는 이 세상에는 얼마든지 絶고되고 있다. 만약에 그에 게 참된 忠義의 眞髓이 있었다면 그 등상, 그 빗물에는 식은 달이 흘러내릴 것이리라.

또 北伐을 가자하여 일들을 수이고 벼슬자리들도 득하였으나, 종말에는 徵敗·身死의 경지에 이르렀음은 <忠>이 아니요, 開化를 도모하여 親倭의 길을

삼고、君臣의 자리를 바로 잡고、父子의 사이를
돈독하게 하는 것이다.』
《筆者意譯》

孔子的 政治思想에 있어서 궁극의 목표는 정녕 大同에 있었으나, 갑자기 具現하기 어려우므로 잠시라도 小康을 따라 『吾從周』라는 嘆恨聲을 지었던 것이다.

그렇다면 이 忠孝思想은 大同의 사회에 있어서는 강조될 필요도 없을 것이요, 또 하등의 가치를 지닐 수도 없겠고, 다만 小康의 사회에 있어서 없어서는 아니되는 것이다. 오늘날 우리나라 현실에 있어서도 갑자기 大同의 사회를 具現하기 어렵다면 부득이 小康 사회의 커다란 유산인 忠孝를 결코 무시할 수는 없을 것이 아니겠는가.

이제 忠孝思想의 참된 가치를 되찾으려 한다면 먼저 文教政策에 크게 반영시켜 위에서 이른바 《교육현장》 중에 《孝》를 추가하여 尊賢·敬老의 思想을 철저히 고취하여야 할 것이다. 또 이 忠孝思想은 왕일의 君主主義 사회의 濫觴에서 탈피하여 새로운 각도에서 실천하는 기풍을 조성하여야 할 것이다.

이에서 이른바 새로운 각도란 것도 별달리 새로운

법률이나 제도를 마련하는 것이 아니라, 오히려 위에서 언급한 지엽적인 천태만상의 파생된 말류의 爲善的인 忠孝를 양기하고 淳古의 순수하고도 참된 가치를 지닌 忠孝의 本類를 되찾아야 할 것을 주창하는 바이다. 이는 불행히도 이 사회에는 사이비의 忠孝가 너무나 범람되어 이 나라를 병들게 하는 일을 우리는 목격하였다.

그러나, 아무리 《교육현장》을 고쳐 반포하고, 학교의 교과서 중에 이를 강조했다 하더라도 이에 앞서 爲政者 내지 기성세대의 人士들이 솔선수범을 보이지 않고는 이를 성공하기에는 어려울 것이다. 이는 爲政者, 또는 기성세대의 人士가 이런 일에 참된 마음과 행동으로 바람을 일으킨다면, 이는 바로 草上之風이 되기 때문이다. 더우기 靑少年子弟의 교육에 있어서 父兄이나 사회 人士의 實踐的인 不言之教훈이 없고서는 결코 이룩되기에는 어려울 것이다.

『나는 바람風 해도 너는 바람風 하지 말라』는 어떤 촌말방 선생님의 외침은 잘 통하지 않을 뿐 아니라, 도리어 위신이 타락되고, 『강물에 얼음이 얼었으니, 너도 王祥과 같이 잉어를 잡아오는 것이 어떠냐』하는 어떤 아버지의 호통은 우스꽝스러울 뿐 아니

之養이 아닌 志養을 이름이었고, 《詩經》의 『張仲孝友』의 〈孝〉는 父母를 잘 섬겨 효도함을 이름이었다.

이와 같이 忠孝思想은 우리 東方人の 골수 속에 깊이 심어든지가 몇 천년이 흘렀다. 또 〈忠〉보다는 〈孝〉가 더욱 점철하였다. 이는 〈孝〉가 百行에 있어서의 근본이어서, 필수과목이 되기 때문이다. 부모에게 효도하는 이가 나라에 충성하지 않는 이는 지외 없었기 때문이기도 하다. 그러므로 『효자의 집안에 서 충신을 구한다』는 옛말이 전해 오는 것이다.

또 이 〈孝〉를 說文學的으로 풀이한다면 〈老〉에서 派生되었는 만큼 특히 늙은 어버이의 뜻을 잘 이어받는 것이 가장 커다란 과업이요, 口體의 養은 그 다음에 속하는 일일 것이다. 그 뒤 變孝인 割股, 또는 廬墓에 의한 不勝喪 등등은 모두 以孝傷孝에 속하는 것으로서 〈孝〉의 본질에는 위배되는 일이라 생각된다.

그리고 이 忠孝思想은 儒家의 政治理念에 있어서 가장 高次的인 것은 결코 아니다. 그러므로 儒聖孔子는 일찌기 우리 人類에게는 두 가지의 政治思想이 있음을 설명하였다. 이는 곧 《禮記》의 《禮運》중에 나타난 大同과 小康이었다. 이제 먼저 大同의 概念

을 들어보기로 하겠다.

『大道가 행하자면 天下는 곧 하나의 公物이 되어 賢과 能이 있는 사람을 가려 뽑아 맡기고, 민을 다 평화롭게 주장하였으므로 사람들은 자기 어버이만을 높이 지 못하고, 자기 아들만을 사랑하지 못하는 것이다. 그러나, 함은이에게는 편안히 살 곳을 마련해 주고, 장년에게는 일터를 마련해 주고, 어린에게는 자라날 길을 열어 주며, 심지어는 홀아비·과부·고아·독신·불우자에 이르기까지도 살의 불일 곳을 마련해 주어야 한다.』 (纂者意譯)

행어나 이러한 大同의 治가 이 나라 이 땅에 실시된다면, 이 忠孝思想은 하나의 무용의 物이 될 것이다. 그러나, 이 이른바 大同의 治는 용이하게 具現하기 어려우므로 그 다음인 小康이 云謂되고 있는 것이다.

『이제 大道는 이미 자취를 감추고 天下로써 한 집울 삼아 사람마다 제각기 그 어버이를 높이 고, 각기 그 아들들 사랑하며, 大人은 世及으로서 제도를

忠孝思想의 예와 이제

李 家 源

〈延世大學校教授〉

몇해 앞의 일이었다. 정부에서 《교육현장》을 반포하였다. 아무리 살펴보아도 무엇한 곳이 텅 빈 듯이 허전한 느낌이었다. 이는 당연히 있어야 할 것을 빠뜨렸기 때문이다. 이는 곧 〈孝〉의 한 글자이다. 나는 이렇게 생각하였다. 이 《현장》을 만들지 않았다면 모르겠지만, 만들었다면 결코 〈孝〉를 빠뜨리는 아니 될 일이라 하고 스스로 世道의 무상을 깨닫하였다.

그러나, 요즘에 이르러 忠孝思想이 官民 사이에 크게 강조되곤 한다. 이는 참으로 당연한 일이었다는 기분이다. 그렇다 해서 우리는 이에 대하여 신중히 생각하지 않고 함부로 치사없이 褻瀆할 수는 없을 것이다. 왜냐하면 이 忠孝는 너무나 다각적으로

派生된 概念을 지니고 있기 때문이다. 지나치게 남발된 지엽적인 것을 강행하는 도중에 혼란을 그 기본적인 理念을 상실하였기 때문이기도 하다. 이제 忠孝의 기본적인 正義를 먼저 밝히기로 한다.

《書經》에는 『爲下克忠』이라 하여 뒷사람에게 정성 것심을 〈忠〉이라 하였다. 그러는 한편 《孟子》의 『教人以善謂之忠』은 아랫사람을 善으로 가르치는 것을 〈忠〉이라 하였다. 이는 相反되는 뜻을 지니는 동시에 또한 相通되는 뜻을 지닌 것으로서 앞의 君主主義 사회에서는 물론이고, 오늘날의 民主主義 사회에서도 통용될 수 없는 것도 아니다.

《書經》에는 『追孝于前人』이라 하여 文德이 있는 先祖의 뜻을 계승함을 뜻하는 것으로, 이는 禮

無之獨處。故聖人之教，不務以爲見。如所謂人則孝，出則悌，忠則
道，不遠是也。若稱言之則，則中道乎？雖明光乎，而無所不通。而曾子
所以形容孝之實之妙者，則過之也。李退溪集卷一七著
曾無疑一（枚）右一五，日本刻版。李退溪全集。上卷。三四〇面
上段。

(11) 蓋其所謂孝者，古無。體是比一事，仲弟得之。義理表裏通達
則此孝體忠體方是事物。如其不然，便只是孝理忠理。忠理一雖能持
身，終身不致生障。不孝但爲忠曲之端，人婦女之極抑而已。何足爲
哉。朱子書節要卷二七。曾無疑一（枚）左，日本刻版。朱退
溪全集。上卷。三四〇面。上段。

(12) 若觀理上平說，則忠只是忠己，知只是知己。朱子書節要卷三第
三條。朱子書節要卷三。日本刻版。李退溪全集。上卷。六〇面。下段。

(13) 忠信只是一事，但自我而觀謂之忠，自彼而觀謂之信。此先生所
以有盡己爲忠盡物爲信之論也。朱子書節要卷六，答黃子周三

四枚。右——三五枚。左，日本刻版。李退溪全集。上卷。一六四面
上段——下段。

(12) 元亨利貞，天道之常。仁義禮智，人性之常。元則利無有不吉，
然四端隨感而見，愛親敬兄，忠君弟長，是曰義。仁則利無有不
十圖。小學聯辭。七枚。左，日本刻版。李退溪全集。下卷。二五四面
上段。

主要參考文獻

- (1) 孝經
- (2) 大戴禮
- (3) 阿部吉雄編。日本刻版。李退溪全集。退溪先生研究會。
- (4) 朴鍾鶴著。韓國斗思想的方向。博英社刊。

緣集團)인 것이다. 특히, 單一民族인 우리 白衣民族의 경우가 그러하다. 利害關係뿐만 아니라 血緣・地緣關係가 一致할 때 協同은 보다 効果的으로 成就될 것이요, 따라서 民族 안에서의 協同이 協同 가운데서 가장 〈誠實한 것〉이라 하겠다. 더구나, 國家가 百姓을 保護해서 百姓에게 權利가 있고 百姓이 國家에 奉仕해서 그의 義務를 다하는 民主國家에 있어서 말이다. 그러므로, 우리 나라는 傳統的인 縱的 倫理와 輸入된 橫的 倫理를 綜合해서 새 形態의 倫理 즉 兄弟姊妹가 友愛 있게 協同을 통해서 어머니에게 孝順을 하고 同胞가 和氣 藹藹하게 協同을 통해서 나라에 忠誠을 바치는 새롭고도 오래된 人倫形態를 實現하기 위한 가장 理想的인 條件이 갖추어졌다고 祝賀된 땅임에 틀림 없을 것이다.

四、結 語

筆者는 이 글 第2項에서 傳統的 忠孝의 〈內實〉을, 第3項에서 現代的 忠孝의 〈形態〉를 가다히 밝힌 것에, 마지막에 結論로서 理想的 忠孝의 〈對象〉에 關해서 몇 말 할 것을 본과 한다. 世界史的으로 볼 때,

대체로 〈二人에 대한 忠〉이 〈小數人에 대한 忠〉을 거쳐서 〈大多數人에 대한 忠〉으로 變遷했고, 要請的으로 볼 때, 孝는 마땅히 〈自己의 어버이에 대한 孝〉가 〈他人의 어버이에 대한 孝〉를 거쳐서 〈萬人의 어버이에 대한 孝〉에까지 高揚되지 않으면 안될 것이다. 그러나, 〈忠의 理想〉은, 〈大多數人에 대한 忠〉을 다시금 넘어서, G·H·미이드가 이른바 〈社會的 自我(Ego)와 創造的 自我(I)의 一致를 實現함으로써, 결국은 〈自己에 대한 誠實〉에까지 높아져야 할 것이며, 〈孝의 理想〉은, 〈萬人의 어버이에 대한 孝〉를 다시금 넘어서, 〈一切의 人間(나아가서는 一切의 事物)에 대한 敬愛〉 즉 李退溪가 이른바 〈敬〉의 境地에까지 높아져야 할 것이라고 생각된다.

註

- (1) 孝經 開宗明義
- (2) 孝經 二才
- (3) 大戴禮 曾子大學
- (4) 大學
- (5) 大戴禮 曾子立孝
- (6) 大戴禮 曾子本孝
- (7) 孝經 開宗明義
- (8) 孝經 開宗明義 曾子人孝之章 行孝不由心則日之(2) 賢孝

다른 한편에서 中國의 市民社會에서 輸入된 倫理과 제대로 機能을發揮하지 못한 故, 倫理의 腐敗만이 되풀이되었고, 제대로 機械文明의 物質的豐饒가 가져온 官能的享樂, 性道德의 紊亂, 利己主義, 拜金思想의 彰著하게 되었으니, 마침내 이 땅의 精神의 狀況은 混亂의 渦中에 빠지고 말았다.

그러므로 지금의 民族・이山河에 태어난 우리百姓은, 忠孝라는 嚴의 倫理와 協同이라는 橫的 倫理사이에서, 傳統을 알리면서 新것을攝取할 수 있는 新倫理를 創造하지 않으면 안될 것이다. 그렇다면, 傳統의 肥沃한 土壤에 새 꽃을 開花시킬 수 있는 이 新倫理란 도대어 어떠한 面貌를 가진 것일까? 생각컨대, 그것은 協同을 통한 忠孝의 實現이 아닐 수 없을 것이다. 다시 말하면, 兄弟姉妹가 友愛 있게 協同하는 데서 어버이에게 孝道를 하고, 同胞과 和氣 協同하게 協同하는 데서 나라에 忠誠을 바친다 함이다. 그러므로, 만약에, 新마음을 가지고 勤勉・自助・協同을 통하여 所得增大를 꾀한다는 新마음精神에서, 이 新마음이 儒學에서 이른 바 仁 즉 誠——풀어 말해서 道義의 誠實인 동시에 經濟(經世濟民)의 誠實인 것 또는

佛敎에서 말하는 一心 내지는 眞心을 志定한 것이요, 이 所得增大가 協同을 통한 誠(務)實의 實踐을 志向한 것이라면, 이런 뜻을 가진 新마음精神이야말로 新形態의 忠孝思想을 實現하는 길이어느, 뿐만 아니라, 바로 이 誠實의 實踐으로까지 高揚된 所得增大란 말의 原始儒學의 博施濟衆으로서의 仁이 退溪・栗谷의 誠(務)實을 거쳐서 實學의 經世濟民을 거쳐서 天道敎의 廣濟蒼生을 거쳐서 安島山의 務實力行을 거쳐서 現在에까지 綿綿히 이어온 仁 즉 誠의 實現 以外的 것이 아니라 하겠다. 다만, 이 新마음이 儒學에서 이른 바 天理인 仁 즉 誠 내지는 佛敎가 말하는 本覺인 一心 또는 眞心을 향해서 치달는 것이냐, 그리고 이 所得增大가 바로 그러한 뜻을 가진 天理 혹은 本覺을 향해서 치달는 것이냐에 온 겨레가 함께 省察해 보아야 할 問題가 남아 있겠으나, 바야흐로 이 民族・이山河에 燎原의 불길처럼 번져가는 新마음精神에 이러한 高龍點睛의 實의 缺如될 리가 없을 것이다.

民族이란 본시 Gesellschaft (Gesellschaft = 利益集團)인 동시에 제마인샤프트 (Vereinschaft = 血緣集團) 및

임을 가르쳐 왔을 뿐이요, 따라서, 仁 즉 〈誠〉——풀어 말하면 〈道義의 誠實인 동시에 經濟(經世濟民)의 誠實인 것〉을 志向하는 忠孝라야 올바른 것이며, 封建時代專制君主의 統治手段인 〈孝治主義로變形된 忠孝는 儒學 本來의 忠孝思想과는 距離가 먼 것〉이기 때문이다. 요컨대, 誠(務)實에 밀받침된 忠孝라야 참된 忠孝라는 뜻이다. 그러나 올바른 忠孝라 할지라도 忠이니 孝니 하는 것은 모두 〈父母와 子息〉 또는 〈나라와 百姓〉 사이에 있는 〈縱的 倫理〉다.

西洋에도, 이를테면 로마의 愛國精神, 封建社會의 騎士道, 넬슨이 揭揚한 鐵血族 등에서 具體的 實例를 볼 수 있는 것 같이, 忠孝思想은 있어 왔다. 哲學的 側面을 照明해 보아도, 이를테면 헤겔 같은 이는 「法哲學」에서 〈家族〉, 市民社會, 〈國家〉를 세 개의 〈倫理的 實體〉라 보았기에, 비록 表面에서 學論되지는 않았을지라도, 〈家族〉와 〈國家〉를 倫理(人倫)의 實體라고 말한 底意 속에 忠孝思想이 隱然中에 가장 強烈하게 말려 있으리라는 것은 疑心할餘地가 없다 하겠다. 그러나, 機械文明이 燦爛해서 市民社會가 高度로 發展된 現代 〈産業社會〉로 發展하고, 封建的인 君主政體가 現代 民主政體로 轉換

함에 따라서, 人間은 어느 사이에 機械의 附屬品처럼 〈分業〉에 從事하는 〈利己主義者〉가 되었고, 마침내 大家族制度는 이른바 核家族으로 分散되어 孝道하는 마음은 차츰 萎縮해 갔고, 忠誠의 對象이 擴散되어 忠義心은 날로 褪色해 갔다. 그러나, 現代 民主主義 産業社會는 〈個人과 個人 사이의 友好와 協助〉없이 는 지탱될 수 없는 體制이기 때문에, 西洋에서는 일찍이 〈個人 사이의 協同〉이라는 〈橫的 倫理〉가 形成되었다.

우리나라의 傳統的 哲學의 代表的인 것은 儒學・佛敎・實學・東學(天道敎)이었는데, 佛敎 특히 華嚴思想은 中國宋代에 이르러서 그 思想的 核心이 이른바 性理學속으로 적지 않게 溶解되었고, 實學은 原始儒學의 發展의 面貌고, 東學은 儒學・佛敎・(道敎)을 綜合한 思想일 뿐이기에, 대체로, 우리 哲學의 核心의 하나는 儒學이라 볼 수 있다. 그러기에, 儒學에서 이른바 〈忠孝라는 縱的 倫理〉는 綿綿히 수리 白衣民衆의 〈精神의 支柱〉로서 이어져 왔다. 여기에, 八・二五解放과 함께 西歐에서 現代 民主主義 産業社會의 發見이라는 橫的 倫理가 洪水처럼 들어와서, 한편에서는 傳統的 倫理의 根柢가 흔들리고

나를 信託하게 되고, 그가 나에게 忠告한 것은 그 忠告에 의해서만 되는 것이다.

朱子의 門人인 楊龜山의 書翰 가운데서 要緊한 것을 가추리李退溪는 門書에 關한 朱子의 말 가운데서 특히 위에서 筆者가 指摘한 點에 共通한 點인 痕跡이 있으니, 先生은 門學上 第三小學圖 以下에는 小學圖에서 다스려야 할 範圍明하게 말한다. 「元亨利貞은 하늘의 道의 變함 없음이며, 仁義禮智는 사람 性의 버리(變)도, 대체로 이것과 저것에는 처음에는 不善이라고는 있지 않고, 藹然한 四端이 感함 을 따라서, 어버이를 사랑하고兄을 恭敬하고 임금에게 忠誠하고 年長者에게 恭遜하니, 이것을 타고난 天性을 지킴이라 하며, 恭順함이 있으면 暴惡해서 善을 바아 버리는 일은 있을 수 없다.」 이처럼, 李退溪는 天誥인 元亨利貞(즉 人性의 버리(變)인 仁義禮智)가 사람의 心의 中에 存하여져 그 心의 善(德)로서 있는 바 惻隱・羞惡・辭讓・是非之心이 藹然히 感함을 따라서 나타난 것이 愛親・敬兄・忠君・弟長の 性이요, 이 여러 性은 完결함이 없고난 天性을 지킴에 緣由한 것(이기에 善이며 恭順함)이라 보고 있으니, 우리는 여기에서 그가 孝弟忠恕를 天理인

仁・忠・誠의 善(德)과 物에 對하여 나타난 情(情)이며, 이 情들은 모두 恭・敬 數字한 字를 實行하는 데서 오는 것이라 把握하고 있음을 짐작할 수 있다. 요컨대, 先生에 의하면, 忠과 孝는 다름가지로 善(德)에 이르러는 敬에 歸着하는 것이다. 따라서, 先生이 이른바 精一執中이 忠孝를 實現하는 精神的姿 勢라 하겠다.

三、忠孝思想의 現代의 意義

〈齊家〉가 곧 〈治國〉에 連綿된다고 본 東洋社會에서는 孝子の 家門에서야 忠臣이 나올 수 있다고 確信해 왔다. 잘라 말하면, 東洋에서는 孝子라야 忠臣이 될 수 있다고 보았다. 그러나, 그 論議는, 위에서 筆者가 考證한 것처럼, 父母에게 孝道를 할 수 있는 사람이라야 나라에 忠政을 바칠 수 있다(함 이요, 결코 어버이에게 孝道를 하듯이(그런 孝道으로) 임금을 섬기면 忠義가 된다)는 것이 아니었다. 왜냐하면, 거듭 말하지만, 眞實한 孝子, 李退溪를 잇는 儒學思想에서는 忠과 孝의 善(德)(理)은, 目的(가)마찬가지로 仁・忠・誠이라는 하나의 普遍的道

通하고四海에 빛나서通하지 않는 데가 없으며, 曾子가 이것을 가지고 聖人の一貫의 妙를 形容한 것역시 이와 같은 뜻일 뿐입니다.」¹⁰⁾ 여기서 우리는〈孝悌忠恕의 마음이 深化되어 窮極에 이르면 마침내一以貫之로서의 仁에 到達할 수 있는 것〉임을 역력히 볼 수 있다.

그러기에, 또한 孝悌忠恕를 〈살아 있는 道〉라 한다. 즉, 「생각컨대, 이른바 孝悌忠恕는 오직 이 한 가지 것일 뿐이라 할지라도, 天下의 義理를 見得해서 安락으로 通透하지 않으면 안 되고, 이 孝悌忠恕란 正當 活物이요, 만약에 그렇지 않을 것 같으면 곧 죽은 孝悌忠恕일 뿐이기에, 잘 持守해서 終身토록 失墜하지 않는다 할지라도, 역시 다만 시골의 이른바 道를 지키는 사람이나 婦女子의 禁制・團束이 되어버릴 뿐이니, 이것을 어찌 道라 할 수 있겠읍니까.」¹¹⁾ 이처럼 天下의 온갖 義理를 見得하고 그 모든 義理의 表裏에 通透해서 〈道에까지 이른 孝悌忠恕〉는 시골의 道學者나 婦女子 따위의 禁制・團束과는 다른 것이라 하니, 확실히 〈忠恕의 極致〉, 〈忠恕의 目的〉은 〈仁 즉 誠〉이라는 〈하나의 普遍的 道〉임을 밝힌다 하겠다. ¹²⁾ ¹³⁾ ¹⁴⁾ ¹⁵⁾ ¹⁶⁾ ¹⁷⁾ ¹⁸⁾ ¹⁹⁾ ²⁰⁾ ²¹⁾ ²²⁾ ²³⁾ ²⁴⁾ ²⁵⁾ ²⁶⁾ ²⁷⁾ ²⁸⁾ ²⁹⁾ ³⁰⁾ ³¹⁾ ³²⁾ ³³⁾ ³⁴⁾ ³⁵⁾ ³⁶⁾ ³⁷⁾ ³⁸⁾ ³⁹⁾ ⁴⁰⁾ ⁴¹⁾ ⁴²⁾ ⁴³⁾ ⁴⁴⁾ ⁴⁵⁾ ⁴⁶⁾ ⁴⁷⁾ ⁴⁸⁾ ⁴⁹⁾ ⁵⁰⁾ ⁵¹⁾ ⁵²⁾ ⁵³⁾ ⁵⁴⁾ ⁵⁵⁾ ⁵⁶⁾ ⁵⁷⁾ ⁵⁸⁾ ⁵⁹⁾ ⁶⁰⁾ ⁶¹⁾ ⁶²⁾ ⁶³⁾ ⁶⁴⁾ ⁶⁵⁾ ⁶⁶⁾ ⁶⁷⁾ ⁶⁸⁾ ⁶⁹⁾ ⁷⁰⁾ ⁷¹⁾ ⁷²⁾ ⁷³⁾ ⁷⁴⁾ ⁷⁵⁾ ⁷⁶⁾ ⁷⁷⁾ ⁷⁸⁾ ⁷⁹⁾ ⁸⁰⁾ ⁸¹⁾ ⁸²⁾ ⁸³⁾ ⁸⁴⁾ ⁸⁵⁾ ⁸⁶⁾ ⁸⁷⁾ ⁸⁸⁾ ⁸⁹⁾ ⁹⁰⁾ ⁹¹⁾ ⁹²⁾ ⁹³⁾ ⁹⁴⁾ ⁹⁵⁾ ⁹⁶⁾ ⁹⁷⁾ ⁹⁸⁾ ⁹⁹⁾ ¹⁰⁰⁾ ¹⁰¹⁾ ¹⁰²⁾ ¹⁰³⁾ ¹⁰⁴⁾ ¹⁰⁵⁾ ¹⁰⁶⁾ ¹⁰⁷⁾ ¹⁰⁸⁾ ¹⁰⁹⁾ ¹¹⁰⁾ ¹¹¹⁾ ¹¹²⁾ ¹¹³⁾ ¹¹⁴⁾ ¹¹⁵⁾ ¹¹⁶⁾ ¹¹⁷⁾ ¹¹⁸⁾ ¹¹⁹⁾ ¹²⁰⁾ ¹²¹⁾ ¹²²⁾ ¹²³⁾ ¹²⁴⁾ ¹²⁵⁾ ¹²⁶⁾ ¹²⁷⁾ ¹²⁸⁾ ¹²⁹⁾ ¹³⁰⁾ ¹³¹⁾ ¹³²⁾ ¹³³⁾ ¹³⁴⁾ ¹³⁵⁾ ¹³⁶⁾ ¹³⁷⁾ ¹³⁸⁾ ¹³⁹⁾ ¹⁴⁰⁾ ¹⁴¹⁾ ¹⁴²⁾ ¹⁴³⁾ ¹⁴⁴⁾ ¹⁴⁵⁾ ¹⁴⁶⁾ ¹⁴⁷⁾ ¹⁴⁸⁾ ¹⁴⁹⁾ ¹⁵⁰⁾ ¹⁵¹⁾ ¹⁵²⁾ ¹⁵³⁾ ¹⁵⁴⁾ ¹⁵⁵⁾ ¹⁵⁶⁾ ¹⁵⁷⁾ ¹⁵⁸⁾ ¹⁵⁹⁾ ¹⁶⁰⁾ ¹⁶¹⁾ ¹⁶²⁾ ¹⁶³⁾ ¹⁶⁴⁾ ¹⁶⁵⁾ ¹⁶⁶⁾ ¹⁶⁷⁾ ¹⁶⁸⁾ ¹⁶⁹⁾ ¹⁷⁰⁾ ¹⁷¹⁾ ¹⁷²⁾ ¹⁷³⁾ ¹⁷⁴⁾ ¹⁷⁵⁾ ¹⁷⁶⁾ ¹⁷⁷⁾ ¹⁷⁸⁾ ¹⁷⁹⁾ ¹⁸⁰⁾ ¹⁸¹⁾ ¹⁸²⁾ ¹⁸³⁾ ¹⁸⁴⁾ ¹⁸⁵⁾ ¹⁸⁶⁾ ¹⁸⁷⁾ ¹⁸⁸⁾ ¹⁸⁹⁾ ¹⁹⁰⁾ ¹⁹¹⁾ ¹⁹²⁾ ¹⁹³⁾ ¹⁹⁴⁾ ¹⁹⁵⁾ ¹⁹⁶⁾ ¹⁹⁷⁾ ¹⁹⁸⁾ ¹⁹⁹⁾ ²⁰⁰⁾ ²⁰¹⁾ ²⁰²⁾ ²⁰³⁾ ²⁰⁴⁾ ²⁰⁵⁾ ²⁰⁶⁾ ²⁰⁷⁾ ²⁰⁸⁾ ²⁰⁹⁾ ²¹⁰⁾ ²¹¹⁾ ²¹²⁾ ²¹³⁾ ²¹⁴⁾ ²¹⁵⁾ ²¹⁶⁾ ²¹⁷⁾ ²¹⁸⁾ ²¹⁹⁾ ²²⁰⁾ ²²¹⁾ ²²²⁾ ²²³⁾ ²²⁴⁾ ²²⁵⁾ ²²⁶⁾ ²²⁷⁾ ²²⁸⁾ ²²⁹⁾ ²³⁰⁾ ²³¹⁾ ²³²⁾ ²³³⁾ ²³⁴⁾ ²³⁵⁾ ²³⁶⁾ ²³⁷⁾ ²³⁸⁾ ²³⁹⁾ ²⁴⁰⁾ ²⁴¹⁾ ²⁴²⁾ ²⁴³⁾ ²⁴⁴⁾ ²⁴⁵⁾ ²⁴⁶⁾ ²⁴⁷⁾ ²⁴⁸⁾ ²⁴⁹⁾ ²⁵⁰⁾ ²⁵¹⁾ ²⁵²⁾ ²⁵³⁾ ²⁵⁴⁾ ²⁵⁵⁾ ²⁵⁶⁾ ²⁵⁷⁾ ²⁵⁸⁾ ²⁵⁹⁾ ²⁶⁰⁾ ²⁶¹⁾ ²⁶²⁾ ²⁶³⁾ ²⁶⁴⁾ ²⁶⁵⁾ ²⁶⁶⁾ ²⁶⁷⁾ ²⁶⁸⁾ ²⁶⁹⁾ ²⁷⁰⁾ ²⁷¹⁾ ²⁷²⁾ ²⁷³⁾ ²⁷⁴⁾ ²⁷⁵⁾ ²⁷⁶⁾ ²⁷⁷⁾ ²⁷⁸⁾ ²⁷⁹⁾ ²⁸⁰⁾ ²⁸¹⁾ ²⁸²⁾ ²⁸³⁾ ²⁸⁴⁾ ²⁸⁵⁾ ²⁸⁶⁾ ²⁸⁷⁾ ²⁸⁸⁾ ²⁸⁹⁾ ²⁹⁰⁾ ²⁹¹⁾ ²⁹²⁾ ²⁹³⁾ ²⁹⁴⁾ ²⁹⁵⁾ ²⁹⁶⁾ ²⁹⁷⁾ ²⁹⁸⁾ ²⁹⁹⁾ ³⁰⁰⁾ ³⁰¹⁾ ³⁰²⁾ ³⁰³⁾ ³⁰⁴⁾ ³⁰⁵⁾ ³⁰⁶⁾ ³⁰⁷⁾ ³⁰⁸⁾ ³⁰⁹⁾ ³¹⁰⁾ ³¹¹⁾ ³¹²⁾ ³¹³⁾ ³¹⁴⁾ ³¹⁵⁾ ³¹⁶⁾ ³¹⁷⁾ ³¹⁸⁾ ³¹⁹⁾ ³²⁰⁾ ³²¹⁾ ³²²⁾ ³²³⁾ ³²⁴⁾ ³²⁵⁾ ³²⁶⁾ ³²⁷⁾ ³²⁸⁾ ³²⁹⁾ ³³⁰⁾ ³³¹⁾ ³³²⁾ ³³³⁾ ³³⁴⁾ ³³⁵⁾ ³³⁶⁾ ³³⁷⁾ ³³⁸⁾ ³³⁹⁾ ³⁴⁰⁾ ³⁴¹⁾ ³⁴²⁾ ³⁴³⁾ ³⁴⁴⁾ ³⁴⁵⁾ ³⁴⁶⁾ ³⁴⁷⁾ ³⁴⁸⁾ ³⁴⁹⁾ ³⁵⁰⁾ ³⁵¹⁾ ³⁵²⁾ ³⁵³⁾ ³⁵⁴⁾ ³⁵⁵⁾ ³⁵⁶⁾ ³⁵⁷⁾ ³⁵⁸⁾ ³⁵⁹⁾ ³⁶⁰⁾ ³⁶¹⁾ ³⁶²⁾ ³⁶³⁾ ³⁶⁴⁾ ³⁶⁵⁾ ³⁶⁶⁾ ³⁶⁷⁾ ³⁶⁸⁾ ³⁶⁹⁾ ³⁷⁰⁾ ³⁷¹⁾ ³⁷²⁾ ³⁷³⁾ ³⁷⁴⁾ ³⁷⁵⁾ ³⁷⁶⁾ ³⁷⁷⁾ ³⁷⁸⁾ ³⁷⁹⁾ ³⁸⁰⁾ ³⁸¹⁾ ³⁸²⁾ ³⁸³⁾ ³⁸⁴⁾ ³⁸⁵⁾ ³⁸⁶⁾ ³⁸⁷⁾ ³⁸⁸⁾ ³⁸⁹⁾ ³⁹⁰⁾ ³⁹¹⁾ ³⁹²⁾ ³⁹³⁾ ³⁹⁴⁾ ³⁹⁵⁾ ³⁹⁶⁾ ³⁹⁷⁾ ³⁹⁸⁾ ³⁹⁹⁾ ⁴⁰⁰⁾ ⁴⁰¹⁾ ⁴⁰²⁾ ⁴⁰³⁾ ⁴⁰⁴⁾ ⁴⁰⁵⁾ ⁴⁰⁶⁾ ⁴⁰⁷⁾ ⁴⁰⁸⁾ ⁴⁰⁹⁾ ⁴¹⁰⁾ ⁴¹¹⁾ ⁴¹²⁾ ⁴¹³⁾ ⁴¹⁴⁾ ⁴¹⁵⁾ ⁴¹⁶⁾ ⁴¹⁷⁾ ⁴¹⁸⁾ ⁴¹⁹⁾ ⁴²⁰⁾ ⁴²¹⁾ ⁴²²⁾ ⁴²³⁾ ⁴²⁴⁾ ⁴²⁵⁾ ⁴²⁶⁾ ⁴²⁷⁾ ⁴²⁸⁾ ⁴²⁹⁾ ⁴³⁰⁾ ⁴³¹⁾ ⁴³²⁾ ⁴³³⁾ ⁴³⁴⁾ ⁴³⁵⁾ ⁴³⁶⁾ ⁴³⁷⁾ ⁴³⁸⁾ ⁴³⁹⁾ ⁴⁴⁰⁾ ⁴⁴¹⁾ ⁴⁴²⁾ ⁴⁴³⁾ ⁴⁴⁴⁾ ⁴⁴⁵⁾ ⁴⁴⁶⁾ ⁴⁴⁷⁾ ⁴⁴⁸⁾ ⁴⁴⁹⁾ ⁴⁵⁰⁾ ⁴⁵¹⁾ ⁴⁵²⁾ ⁴⁵³⁾ ⁴⁵⁴⁾ ⁴⁵⁵⁾ ⁴⁵⁶⁾ ⁴⁵⁷⁾ ⁴⁵⁸⁾ ⁴⁵⁹⁾ ⁴⁶⁰⁾ ⁴⁶¹⁾ ⁴⁶²⁾ ⁴⁶³⁾ ⁴⁶⁴⁾ ⁴⁶⁵⁾ ⁴⁶⁶⁾ ⁴⁶⁷⁾ ⁴⁶⁸⁾ ⁴⁶⁹⁾ ⁴⁷⁰⁾ ⁴⁷¹⁾ ⁴⁷²⁾ ⁴⁷³⁾ ⁴⁷⁴⁾ ⁴⁷⁵⁾ ⁴⁷⁶⁾ ⁴⁷⁷⁾ ⁴⁷⁸⁾ ⁴⁷⁹⁾ ⁴⁸⁰⁾ ⁴⁸¹⁾ ⁴⁸²⁾ ⁴⁸³⁾ ⁴⁸⁴⁾ ⁴⁸⁵⁾ ⁴⁸⁶⁾ ⁴⁸⁷⁾ ⁴⁸⁸⁾ ⁴⁸⁹⁾ ⁴⁹⁰⁾ ⁴⁹¹⁾ ⁴⁹²⁾ ⁴⁹³⁾ ⁴⁹⁴⁾ ⁴⁹⁵⁾ ⁴⁹⁶⁾ ⁴⁹⁷⁾ ⁴⁹⁸⁾ ⁴⁹⁹⁾ ⁵⁰⁰⁾ ⁵⁰¹⁾ ⁵⁰²⁾ ⁵⁰³⁾ ⁵⁰⁴⁾ ⁵⁰⁵⁾ ⁵⁰⁶⁾ ⁵⁰⁷⁾ ⁵⁰⁸⁾ ⁵⁰⁹⁾ ⁵¹⁰⁾ ⁵¹¹⁾ ⁵¹²⁾ ⁵¹³⁾ ⁵¹⁴⁾ ⁵¹⁵⁾ ⁵¹⁶⁾ ⁵¹⁷⁾ ⁵¹⁸⁾ ⁵¹⁹⁾ ⁵²⁰⁾ ⁵²¹⁾ ⁵²²⁾ ⁵²³⁾ ⁵²⁴⁾ ⁵²⁵⁾ ⁵²⁶⁾ ⁵²⁷⁾ ⁵²⁸⁾ ⁵²⁹⁾ ⁵³⁰⁾ ⁵³¹⁾ ⁵³²⁾ ⁵³³⁾ ⁵³⁴⁾ ⁵³⁵⁾ ⁵³⁶⁾ ⁵³⁷⁾ ⁵³⁸⁾ ⁵³⁹⁾ ⁵⁴⁰⁾ ⁵⁴¹⁾ ⁵⁴²⁾ ⁵⁴³⁾ ⁵⁴⁴⁾ ⁵⁴⁵⁾ ⁵⁴⁶⁾ ⁵⁴⁷⁾ ⁵⁴⁸⁾ ⁵⁴⁹⁾ ⁵⁵⁰⁾ ⁵⁵¹⁾ ⁵⁵²⁾ ⁵⁵³⁾ ⁵⁵⁴⁾ ⁵⁵⁵⁾ ⁵⁵⁶⁾ ⁵⁵⁷⁾ ⁵⁵⁸⁾ ⁵⁵⁹⁾ ⁵⁶⁰⁾ ⁵⁶¹⁾ ⁵⁶²⁾ ⁵⁶³⁾ ⁵⁶⁴⁾ ⁵⁶⁵⁾ ⁵⁶⁶⁾ ⁵⁶⁷⁾ ⁵⁶⁸⁾ ⁵⁶⁹⁾ ⁵⁷⁰⁾ ⁵⁷¹⁾ ⁵⁷²⁾ ⁵⁷³⁾ ⁵⁷⁴⁾ ⁵⁷⁵⁾ ⁵⁷⁶⁾ ⁵⁷⁷⁾ ⁵⁷⁸⁾ ⁵⁷⁹⁾ ⁵⁸⁰⁾ ⁵⁸¹⁾ ⁵⁸²⁾ ⁵⁸³⁾ ⁵⁸⁴⁾ ⁵⁸⁵⁾ ⁵⁸⁶⁾ ⁵⁸⁷⁾ ⁵⁸⁸⁾ ⁵⁸⁹⁾ ⁵⁹⁰⁾ ⁵⁹¹⁾ ⁵⁹²⁾ ⁵⁹³⁾ ⁵⁹⁴⁾ ⁵⁹⁵⁾ ⁵⁹⁶⁾ ⁵⁹⁷⁾ ⁵⁹⁸⁾ ⁵⁹⁹⁾ ⁶⁰⁰⁾ ⁶⁰¹⁾ ⁶⁰²⁾ ⁶⁰³⁾ ⁶⁰⁴⁾ ⁶⁰⁵⁾ ⁶⁰⁶⁾ ⁶⁰⁷⁾ ⁶⁰⁸⁾ ⁶⁰⁹⁾ ⁶¹⁰⁾ ⁶¹¹⁾ ⁶¹²⁾ ⁶¹³⁾ ⁶¹⁴⁾ ⁶¹⁵⁾ ⁶¹⁶⁾ ⁶¹⁷⁾ ⁶¹⁸⁾ ⁶¹⁹⁾ ⁶²⁰⁾ ⁶²¹⁾ ⁶²²⁾ ⁶²³⁾ ⁶²⁴⁾ ⁶²⁵⁾ ⁶²⁶⁾ ⁶²⁷⁾ ⁶²⁸⁾ ⁶²⁹⁾ ⁶³⁰⁾ ⁶³¹⁾ ⁶³²⁾ ⁶³³⁾ ⁶³⁴⁾ ⁶³⁵⁾ ⁶³⁶⁾ ⁶³⁷⁾ ⁶³⁸⁾ ⁶³⁹⁾ ⁶⁴⁰⁾ ⁶⁴¹⁾ ⁶⁴²⁾ ⁶⁴³⁾ ⁶⁴⁴⁾ ⁶⁴⁵⁾ ⁶⁴⁶⁾ ⁶⁴⁷⁾ ⁶⁴⁸⁾ ⁶⁴⁹⁾ ⁶⁵⁰⁾ ⁶⁵¹⁾ ⁶⁵²⁾ ⁶⁵³⁾ ⁶⁵⁴⁾ ⁶⁵⁵⁾ ⁶⁵⁶⁾ ⁶⁵⁷⁾ ⁶⁵⁸⁾ ⁶⁵⁹⁾ ⁶⁶⁰⁾ ⁶⁶¹⁾ ⁶⁶²⁾ ⁶⁶³⁾ ⁶⁶⁴⁾ ⁶⁶⁵⁾ ⁶⁶⁶⁾ ⁶⁶⁷⁾ ⁶⁶⁸⁾ ⁶⁶⁹⁾ ⁶⁷⁰⁾ ⁶⁷¹⁾ ⁶⁷²⁾ ⁶⁷³⁾ ⁶⁷⁴⁾ ⁶⁷⁵⁾ ⁶⁷⁶⁾ ⁶⁷⁷⁾ ⁶⁷⁸⁾ ⁶⁷⁹⁾ ⁶⁸⁰⁾ ⁶⁸¹⁾ ⁶⁸²⁾ ⁶⁸³⁾ ⁶⁸⁴⁾ ⁶⁸⁵⁾ ⁶⁸⁶⁾ ⁶⁸⁷⁾ ⁶⁸⁸⁾ ⁶⁸⁹⁾ ⁶⁹⁰⁾ ⁶⁹¹⁾ ⁶⁹²⁾ ⁶⁹³⁾ ⁶⁹⁴⁾ ⁶⁹⁵⁾ ⁶⁹⁶⁾ ⁶⁹⁷⁾ ⁶⁹⁸⁾ ⁶⁹⁹⁾ ⁷⁰⁰⁾ ⁷⁰¹⁾ ⁷⁰²⁾ ⁷⁰³⁾ ⁷⁰⁴⁾ ⁷⁰⁵⁾ ⁷⁰⁶⁾ ⁷⁰⁷⁾ ⁷⁰⁸⁾ ⁷⁰⁹⁾ ⁷¹⁰⁾ ⁷¹¹⁾ ⁷¹²⁾ ⁷¹³⁾ ⁷¹⁴⁾ ⁷¹⁵⁾ ⁷¹⁶⁾ ⁷¹⁷⁾ ⁷¹⁸⁾ ⁷¹⁹⁾ ⁷²⁰⁾ ⁷²¹⁾ ⁷²²⁾ ⁷²³⁾ ⁷²⁴⁾ ⁷²⁵⁾ ⁷²⁶⁾ ⁷²⁷⁾ ⁷²⁸⁾ ⁷²⁹⁾ ⁷³⁰⁾ ⁷³¹⁾ ⁷³²⁾ ⁷³³⁾ ⁷³⁴⁾ ⁷³⁵⁾ ⁷³⁶⁾ ⁷³⁷⁾ ⁷³⁸⁾ ⁷³⁹⁾ ⁷⁴⁰⁾ ⁷⁴¹⁾ ⁷⁴²⁾ ⁷⁴³⁾ ⁷⁴⁴⁾ ⁷⁴⁵⁾ ⁷⁴⁶⁾ ⁷⁴⁷⁾ ⁷⁴⁸⁾ ⁷⁴⁹⁾ ⁷⁵⁰⁾ ⁷⁵¹⁾ ⁷⁵²⁾ ⁷⁵³⁾ ⁷⁵⁴⁾ ⁷⁵⁵⁾ ⁷⁵⁶⁾ ⁷⁵⁷⁾ ⁷⁵⁸⁾ ⁷⁵⁹⁾ ⁷⁶⁰⁾ ⁷⁶¹⁾ ⁷⁶²⁾ ⁷⁶³⁾ ⁷⁶⁴⁾ ⁷⁶⁵⁾ ⁷⁶⁶⁾ ⁷⁶⁷⁾ ⁷⁶⁸⁾ ⁷⁶⁹⁾ ⁷⁷⁰⁾ ⁷⁷¹⁾ ⁷⁷²⁾ ⁷⁷³⁾ ⁷⁷⁴⁾ ⁷⁷⁵⁾ ⁷⁷⁶⁾ ⁷⁷⁷⁾ ⁷⁷⁸⁾ ⁷⁷⁹⁾ ⁷⁸⁰⁾ ⁷⁸¹⁾ ⁷⁸²⁾ ⁷⁸³⁾ ⁷⁸⁴⁾ ⁷⁸⁵⁾ ⁷⁸⁶⁾ ⁷⁸⁷⁾ ⁷⁸⁸⁾ ⁷⁸⁹⁾ ⁷⁹⁰⁾ ⁷⁹¹⁾ ⁷⁹²⁾ ⁷⁹³⁾ ⁷⁹⁴⁾ ⁷⁹⁵⁾ ⁷⁹⁶⁾ ⁷⁹⁷⁾ ⁷⁹⁸⁾ ⁷⁹⁹⁾ ⁸⁰⁰⁾ ⁸⁰¹⁾ ⁸⁰²⁾ ⁸⁰³⁾ ⁸⁰⁴⁾ ⁸⁰⁵⁾ ⁸⁰⁶⁾ ⁸⁰⁷⁾ ⁸⁰⁸⁾ ⁸⁰⁹⁾ ⁸¹⁰⁾ ⁸¹¹⁾ ⁸¹²⁾ ⁸¹³⁾ ⁸¹⁴⁾ ⁸¹⁵⁾ ⁸¹⁶⁾ ⁸¹⁷⁾ ⁸¹⁸⁾ ⁸¹⁹⁾ ⁸²⁰⁾ ⁸²¹⁾ ⁸²²⁾ ⁸²³⁾ ⁸²⁴⁾ ⁸²⁵⁾ ⁸²⁶⁾ ⁸²⁷⁾ ⁸²⁸⁾ ⁸²⁹⁾ ⁸³⁰⁾ ⁸³¹⁾ ⁸³²⁾ ⁸³³⁾ ⁸³⁴⁾ ⁸³⁵⁾ ⁸³⁶⁾ ⁸³⁷⁾ ⁸³⁸⁾ ⁸³⁹⁾ ⁸⁴⁰⁾ ⁸⁴¹⁾ ⁸⁴²⁾ ⁸⁴³⁾ ⁸⁴⁴⁾ ⁸⁴⁵⁾ ⁸⁴⁶⁾ ⁸⁴⁷⁾ ⁸⁴⁸⁾ ⁸⁴⁹⁾ ⁸⁵⁰⁾ ⁸⁵¹⁾ ⁸⁵²⁾ ⁸⁵³⁾ ⁸⁵⁴⁾ ⁸⁵⁵⁾ ⁸⁵⁶⁾ ⁸⁵⁷⁾ ⁸⁵⁸⁾ ⁸⁵⁹⁾ ⁸⁶⁰⁾ ⁸⁶¹⁾ ⁸⁶²⁾ ⁸⁶³⁾ ⁸⁶⁴⁾ ⁸⁶⁵⁾ ⁸⁶⁶⁾ ⁸⁶⁷⁾ ⁸⁶⁸⁾ ⁸⁶⁹⁾ ⁸⁷⁰⁾ ⁸⁷¹⁾ ⁸⁷²⁾ ⁸⁷³⁾ ⁸⁷⁴⁾ ⁸⁷⁵⁾ ⁸⁷⁶⁾ ⁸⁷⁷⁾ ⁸⁷⁸⁾ ⁸⁷⁹⁾ ⁸⁸⁰⁾ ⁸⁸¹⁾ ⁸⁸²⁾ ⁸⁸³⁾ ⁸⁸⁴⁾ ⁸⁸⁵⁾ ⁸⁸⁶⁾ ⁸⁸⁷⁾ ⁸⁸⁸⁾ ⁸⁸⁹⁾ ⁸⁹⁰⁾ ⁸⁹¹⁾ ⁸⁹²⁾ ⁸⁹³⁾ ⁸⁹⁴⁾ ⁸⁹⁵⁾ ⁸⁹⁶⁾ ⁸⁹⁷⁾ ⁸⁹⁸⁾ ⁸⁹⁹⁾ ⁹⁰⁰⁾ ⁹⁰¹⁾ ⁹⁰²⁾ ⁹⁰³⁾ ⁹⁰⁴⁾ ⁹⁰⁵⁾ ⁹⁰⁶⁾ ⁹⁰⁷⁾ ⁹⁰⁸⁾ ⁹⁰⁹⁾ ⁹¹⁰⁾ ⁹¹¹⁾ ⁹¹²⁾ ⁹¹³⁾ ⁹¹⁴⁾ ⁹¹⁵⁾ ⁹¹⁶⁾ ⁹¹⁷⁾ ⁹¹⁸⁾ ⁹¹⁹⁾ ⁹²⁰⁾ ⁹²¹⁾ ⁹²²⁾ ⁹²³⁾ ⁹²⁴⁾ ⁹²⁵⁾ ⁹²⁶⁾ ⁹²⁷⁾ ⁹²⁸⁾ ⁹²⁹⁾ ⁹³⁰⁾ ⁹³¹⁾ ⁹³²⁾ ⁹³³⁾ ⁹³⁴⁾ ⁹³⁵⁾ ⁹³⁶⁾ ⁹³⁷⁾ ⁹³⁸⁾ ⁹³⁹⁾ ⁹⁴⁰⁾ ⁹⁴¹⁾ ⁹⁴²⁾ ⁹⁴³⁾ ⁹⁴⁴⁾ ⁹⁴⁵⁾ ⁹⁴⁶⁾ ⁹⁴⁷⁾ ⁹⁴⁸⁾ ⁹⁴⁹⁾ ⁹⁵⁰⁾ ⁹⁵¹⁾ ⁹⁵²⁾ ⁹⁵³⁾ ⁹⁵⁴⁾ ⁹⁵⁵⁾ ⁹⁵⁶⁾ ⁹⁵⁷⁾ ⁹⁵⁸⁾ ⁹⁵⁹⁾ ⁹⁶⁰⁾ ⁹⁶¹⁾ ⁹⁶²⁾ ⁹⁶³⁾ ⁹⁶⁴⁾ ⁹⁶⁵⁾ ⁹⁶⁶⁾ ⁹⁶⁷⁾ ⁹⁶⁸⁾ ⁹⁶⁹⁾ ⁹⁷⁰⁾ ⁹⁷¹⁾ ⁹⁷²⁾ ⁹⁷³⁾ ⁹⁷⁴⁾ ⁹⁷⁵⁾ ⁹⁷⁶⁾ ⁹⁷⁷⁾ ⁹⁷⁸⁾ ⁹⁷⁹⁾ ⁹⁸⁰⁾ ⁹⁸¹⁾ ⁹⁸²⁾ ⁹⁸³⁾ ⁹⁸⁴⁾ ⁹⁸⁵⁾ ⁹⁸⁶⁾ ⁹⁸⁷⁾ ⁹⁸⁸⁾ ⁹⁸⁹⁾ ⁹⁹⁰⁾ ⁹⁹¹⁾ ⁹⁹²⁾ ⁹⁹³⁾ ⁹⁹⁴⁾ ⁹⁹⁵⁾ ⁹⁹⁶⁾ ⁹⁹⁷⁾ ⁹⁹⁸⁾ ⁹⁹⁹⁾ ¹⁰⁰⁰⁾

밀반침된 忠孝는 〈活物〉이지만, 그렇지 못한 것은 〈生命〉 없는 忠孝라는 뜻일 것이다.

그러면, 聖人一貫之妙者 즉 〈一以貫之로서의 仁〉에까지 高揚된 孝悌忠恕란, 具體적으로 말하면, 어떠한 마음일까? 曾子는 이것을 단순히 忠恕라 풀이했고, 朱子는 이 忠恕를 다음과 같이 說明했다. 「만약에 理 위로 나아가서 쉽게 말한다면, 忠이란 오직 自己의 身體와 精神을 다하는 것일 뿐이며, 恕란 自己의 境遇로 미루어보아서 남의 處地를 理解하며 그 뜻을 成就케 하는 것일 뿐입니다.」¹⁰⁾ 요컨대, 〈自己를 超越해서 自己의 心身을 바치는 것〉이 忠恕 즉 仁일 것이다. 다만, 그것이 〈天理에 台致되는 경우에 한해서〉 말이다.

그리고, 이렇게 할 때 相對方은 自己를 밀게 된다. 다시 말하면 忠과 信은 表裏關係에 있다 한다. 즉, 「忠과 信이란 오직 한가지 것인데 다만 自己쪽에서부터 보아서 말하면 忠이라 하고, 相對方 쪽에서부터 보아서 말하면 信이라 하니, 이것이 先王의 게 自己가 心身을 다하면 忠이 되고 相對方의 心身을 다하면 信이 된다는 論議가 있는 까닭이다.」¹¹⁾ ¹²⁾ ¹³⁾ ¹⁴⁾ ¹⁵⁾ ¹⁶⁾ ¹⁷⁾ ¹⁸⁾ ¹⁹⁾ ²⁰⁾ ²¹⁾ ²²⁾ ²³⁾ ²⁴⁾ ²⁵⁾ ²⁶⁾ ²⁷⁾ ²⁸⁾ ²⁹⁾ ³⁰⁾ ³¹⁾ ³²⁾ ³³⁾ ³⁴⁾ ³⁵⁾ ³⁶⁾ ³⁷⁾ ³⁸⁾ ³⁹⁾ ⁴⁰⁾ ⁴¹⁾ ⁴²⁾ ⁴³⁾ ⁴⁴⁾ ⁴⁵⁾ ⁴⁶⁾ ⁴⁷⁾ ⁴⁸⁾ ⁴⁹⁾ ⁵⁰⁾ ⁵¹⁾ ⁵²⁾ ⁵³⁾ ⁵⁴⁾ ⁵⁵⁾ ⁵⁶⁾ ⁵⁷⁾ ⁵⁸⁾ ⁵⁹⁾ ⁶⁰⁾ ⁶¹⁾ ⁶²⁾ ⁶³⁾ ⁶⁴⁾ ⁶⁵⁾ ⁶⁶⁾ ⁶⁷⁾ ⁶⁸⁾ ⁶⁹⁾ ⁷⁰⁾ ⁷¹⁾ ⁷²⁾ ⁷³⁾ ⁷⁴⁾ ⁷⁵⁾ ⁷⁶⁾ ⁷⁷⁾ ⁷⁸⁾ ⁷⁹⁾ ⁸⁰⁾ ⁸¹⁾ ⁸²⁾ ⁸³⁾ ⁸⁴⁾ ⁸⁵⁾ ⁸⁶⁾ ⁸⁷⁾ ⁸⁸⁾ ⁸⁹⁾ ⁹⁰⁾ ⁹¹⁾ ⁹²⁾ ⁹³⁾ ⁹⁴⁾ ⁹⁵⁾ ⁹⁶⁾ ⁹⁷⁾ ⁹⁸⁾ ⁹⁹⁾ ¹⁰⁰⁾ ¹⁰¹⁾ ¹⁰²⁾ ¹⁰³⁾ ¹⁰⁴⁾ ¹⁰⁵⁾ ¹⁰⁶⁾ ¹⁰⁷⁾ ¹⁰⁸⁾ ¹⁰⁹⁾ ¹¹⁰⁾ ¹¹¹⁾ ¹¹²⁾ ¹¹³⁾ ¹¹⁴⁾ ¹¹⁵⁾ ¹¹⁶⁾ ¹¹⁷⁾ ¹¹⁸⁾ ¹¹⁹⁾ ¹²⁰⁾ ¹²¹⁾ ¹²²⁾ ¹²³⁾ ¹²⁴⁾ ¹²⁵⁾ ¹²⁶⁾ ¹²⁷⁾ ¹²⁸⁾ ¹²⁹⁾ ¹³⁰⁾ ¹³¹⁾ ¹³²⁾ ¹³³⁾ ¹³⁴⁾ ¹³⁵⁾ ¹³⁶⁾ ¹³⁷⁾ ¹³⁸⁾ ¹³⁹⁾ ¹⁴⁰⁾ ¹⁴¹⁾ ¹⁴²⁾ ¹⁴³⁾ ¹⁴⁴⁾ ¹⁴⁵⁾ ¹⁴⁶⁾ ¹⁴⁷⁾ ¹⁴⁸⁾ ¹⁴⁹⁾ ¹⁵⁰⁾ ¹⁵¹⁾ ¹⁵²⁾ ¹⁵³⁾ ¹⁵⁴⁾ ¹⁵⁵⁾ ¹⁵⁶⁾ ¹⁵⁷⁾ ¹⁵⁸⁾ ¹⁵⁹⁾ ¹⁶⁰⁾ ¹⁶¹⁾ ¹⁶²⁾ ¹⁶³⁾ ¹⁶⁴⁾ ¹⁶⁵⁾ ¹⁶⁶⁾ ¹⁶⁷⁾ ¹⁶⁸⁾ ¹⁶⁹⁾ ¹⁷⁰⁾ ¹⁷¹⁾ ¹⁷²⁾ ¹⁷³⁾ ¹⁷⁴⁾ ¹⁷⁵⁾ ¹⁷⁶⁾ ¹⁷⁷⁾ ¹⁷⁸⁾ ¹⁷⁹⁾ ¹⁸⁰⁾ ¹⁸¹⁾ ¹⁸²⁾ ¹⁸³⁾ ¹⁸⁴⁾ ¹⁸⁵⁾ ¹⁸⁶⁾ ¹⁸⁷⁾ ¹⁸⁸⁾ ¹⁸⁹⁾ ¹⁹⁰⁾ ¹⁹¹⁾ ¹⁹²⁾ ¹⁹³⁾ ¹⁹⁴⁾ ¹⁹⁵⁾ ¹⁹⁶⁾ ¹⁹⁷⁾ ¹⁹⁸⁾ ¹⁹⁹⁾ ²⁰⁰⁾ ²⁰¹⁾ ²⁰²⁾ ²⁰³⁾ ²⁰⁴⁾ ²⁰⁵⁾ ²⁰⁶⁾ ²⁰⁷⁾ ²⁰⁸⁾ ²⁰⁹⁾ ²¹⁰⁾ ²¹¹⁾ ²¹²⁾ ²¹³⁾ ²¹⁴⁾ ²¹⁵⁾ ²¹⁶⁾ ²¹⁷⁾ ²¹⁸⁾ ²¹⁹⁾ ²²⁰⁾ ²²¹⁾ ²²²⁾ ²²³⁾ ²²⁴⁾ ²²⁵⁾ ²²⁶⁾ ²²⁷⁾ ²²⁸⁾ ²²⁹⁾ ²³⁰⁾ ²³¹⁾ ²³²⁾ ²³³⁾ ²³⁴⁾ ²³⁵⁾ ²³⁶⁾ ²³⁷⁾ ²³⁸⁾ ²³⁹⁾ ²⁴⁰⁾ ²⁴¹⁾ ²⁴²⁾ ²⁴³⁾ ²⁴⁴⁾ ²⁴⁵⁾ ²⁴⁶⁾ ²⁴⁷⁾ ²⁴⁸⁾ ²⁴⁹⁾ ²⁵⁰⁾ ²⁵¹⁾ ²⁵²⁾ ²⁵³⁾ ²⁵⁴⁾ ²⁵⁵⁾ ²⁵⁶⁾ ²⁵⁷⁾ ²⁵⁸⁾ ²⁵⁹⁾ ²⁶⁰⁾ ²⁶¹⁾ ²⁶²⁾ ²⁶³⁾ ²⁶⁴⁾ ²⁶⁵⁾ ²⁶⁶⁾ ²⁶⁷⁾ ²⁶⁸⁾ ²⁶⁹⁾ ²⁷⁰⁾ ²⁷¹⁾ ²⁷²⁾ ²⁷³⁾ ²⁷⁴⁾ ²⁷⁵⁾ ²⁷⁶⁾ ²⁷⁷⁾ ²⁷⁸⁾ ²⁷⁹⁾ ²⁸⁰⁾ ²⁸¹⁾ ²⁸²⁾ ²⁸³⁾ ²⁸⁴⁾ ²⁸⁵⁾ ²⁸⁶⁾ ²⁸⁷⁾ ²⁸⁸⁾ ²⁸⁹⁾ ²⁹⁰⁾ ²⁹¹⁾ ²⁹²⁾ ²⁹³⁾ ²⁹⁴⁾ ²⁹⁵⁾ ²⁹⁶⁾ ²⁹⁷⁾ ²⁹⁸⁾ ²⁹⁹⁾ ³⁰⁰⁾ ³⁰¹⁾ ³⁰²⁾ ³⁰³⁾ ³⁰⁴⁾ ³⁰⁵⁾ ³⁰⁶⁾ ³⁰⁷⁾ ³⁰⁸⁾ ³⁰⁹⁾ ³¹⁰⁾ ³¹¹⁾ ^{312)</}

學에서 이른바 忠孝一致의 本來的인 뜻을 定式化 하면, 〈그대가 仁 즉 誠에 이르려고 애를 쓰는 바로 그 誠實한 마음으로 아버지를 대하면 孝道가 되고, 나라를 대하면 忠義가 되느니라〉라는 命題가 될 것이다. 이처럼, 儒學에서 말하는 忠孝一致란 〈父慈의 相對概念인 子孝라는 本能을 그대로 君主에게까지 바치기를 強制하는 이른바 孝治主義〉와는 본시 全然 다른 것이라 하겠다. 後者は 俗儒들의 誤解 및 君主들의 政略에 의하여 變造된 것임에 틀림 없다.

그러기에, 大戴禮에서는 〈아버지에게 過誤가 있을 때, 微諫해서 마지 않고, 聽從해서 제육리하지 않는다.〉라고 〈微諫의 必要性〉을 力說했을까 아니라 〈임금에게 過誤가 있을 때,〉「君子의 孝는 正을 가지고 諫하고, 선비(士)의 孝는 德을 가지고 命에 따른다.」라고 〈直諫의 必要性〉을 力說했고, 『孝經』에서는 天子・諸侯・卿大夫・士・庶人이 각각 〈君父의 不義에 直面해서는〉 盲從하는 것이 孝가 아니라 〈임금에게 대해서는 물론 아버지에게 대해서까지도 微諫을 넘어서 直諫할 것〉을 특히 強調했다. 微諫이든 直諫이든, 이렇게 아버지와 임금을 諫할 수 있다는 것은 아들과 臣下가 〈忠孝의 極致〉인 〈仁 즉 誠〉에 보

다 더 接近해 있다는 證據일 것이니, 〈仁 즉 誠〉을 얼마만큼 體認하고 있는가에 따라서 忠孝의 次元은 달라질 수밖에 없을 것이다. 그리고, 이 몇 段階들이 窮極의 예로는 例外 없이 〈그것의 理想〉인 〈仁 즉 誠〉을 향해서 치닫고 있기에, 일찍이 曾子는 仁을 〈忠恕〉라 하고, 孟子는 仁을 正우에 따라서는 親親이라 하고, 有子는 仁을 〈孝悌〉라 하지 않았겠는가. 모두 하나의 普遍的인 道가 그 對象을 달리 해서 나타난 面貌들일 뿐이다. 요컨대, 〈忠孝는 仁의 밑받침이 鞏固한 것인수록 그만큼 더 참된 것〉이라 하겠다.

李退溪가 編纂한 朱子書節要에서는 孝悌忠恕가 다 음과 같이 說明되어 있다. 「孝悌忠恕란, 알지 못하면, 正當한 사람이 늘 行해야 할 바며, 이것에 緣由하지 않으면 日常生活에서 달리 맞을 세를 자리가 없읍니다. 그러므로 聖人の 가르침이 여지껏 일찌기 무었보다도 이것을 앞세우지 않으면 안된다고 여기지 않은 일이라고는 없었으니, 이른바 들어가는 孝道를 하고 나가서는 同氣 사이에 友愛가 있고 忠恕는 道를 어긋남이 멀지 않다 한 것 같은 것이 이것입니다. 窮極의 으로 말하면, 孝悌忠恕란, 神明에

서 父母를 나타낸 것은 孝道の 끝이 아니라。」¹⁾ 여기에서 우리는 孝道の 가장 낮은 次元이 〈不敢毀傷〉이며, 가장 높은 次元이 〈立身行道 揚名於後世 以顯父母〉임을 알 수 있다. 이보다 한 걸음 더 나아가서, 孟子는 〈立身行道 以天下養〉한 舜임금을 가장 높은 段階의 孝道를 實現한 분이었다고 讚揚했었다. 뿐만 아니라, 『孝經』은 孝道の 뜻을 窮極적으로 擴張해서, 「대체로 孝란 하늘의 經綸이요, 땅의 意義요, 사람의 行爲요, 天地의 經綸이기에 사람이 곧 이것에 따른다.」²⁾ 라고 말한다. 이렇게 되면, 孝道는 이미 『論語』에서 이른 바 孝·弟·忠·信에 있어서의 孝와 같은 다른 여러 德과 並立된 하나의 德에 머물러 있지 않고, 孔子가 가르친 〈一以貫之〉로서의 仁의 位置를 차지하게 된다. 大戴禮에도 같은 뜻을 가진 말이 논에 쓰인다. 즉, 「대체로 孝라는 것은 天下의 큰 經綸이요, 도는 孝란 이것을 세우면 天地에 充塞하고, 이것을 높히면 四海를 덮고, 이것을 後世에 세우어도 朝夕으로 지켜서서 고친 날이 없다.」³⁾ 여기서도 孝道가 時間・空間을 超越한 〈普遍的 德〉인, 原始儒學의 最高概念 仁을 該의 자리를 차지하고 있다. 이렇게 孝道가 仁의 範圍에 들어선 孝道를 仁을 該의 位

置에까지 끌어올린 것은, 단순히 孝道를 強調하기 위해서였다기보다는, 도리어 〈孝道の 極致〉 즉 孝道의 目的이 (仁 즉 誠)임을意識하고 있었기 때문이었다고 보는 것이 筆者의 解釋이다. 이 점은 李退溪가 編纂한 朱子書節要를 引證함에서 보다 더 哲學적으로 밝히지리라고 믿는다. (註(8)·註(12)參照)

이런 뜻을 가진 孝道 즉 〈아버지에 대한 敬愛〉는 또한 바로 그 때문에 곧 忠義 즉 〈나라에 대한 誠實〉로 高揚된다 할이 儒學思想의 特徵이다. 이것은 『大學』의 八條目에서 齊家가 곧 治國에 連結되어 있는 點만 보아도 어렵잖이 짐작이 갈만한 일이지만, 『大學』은 보다 具體적으로 「孝라는 것은 임금을 섬기는 것과」 되는 것(孝者所以事君)이라고 뚜렷히 밝히고 있다. 이러한 思想의 哲學的 含意는, 본래, 孝道の 極致, 忠義의 極致는 다한가지로 普遍的인 仁 즉 誠에 들어선다. 즉 부모와 같은 普遍的인 仁 즉 誠이 아버지에 대해서는 孝道로서, 나라에 대해서는 忠義로서 나타난다. 같은 일이다. 封建社會의 世俗의 君王들이 이것을 統治의 手段으로 삼고, 父母에 孝道로 자식을 임금을 보이면 忠義가 된다는 孝治主義로 變換해 버린 것이다. 그러므로, 이

히 禮의 정신을 이루고 있다. 그러나 이것만으로는, 이
 같은 舍身의 자는 精神이 充分한 共感이 가지 하
 기 위해서, 父母의 功을 報한 새 社會가 驅使되
 어야 할 것인가도 있다. 그러나 하면 忠孝라는 傳統
 的인 名譽는 일로 두기에 우리에게 軍國主義나 封
 建社會를 聯想시키는 데가 있기 때문이다. 따라서,
 말이 지닌 本來의 精神을 살려서, 忠이란 하나에
 대한 誠實이고, 孝란 父母에 대한 敬愛라고 표
 現함이, 市民社會에 살고 있는 現代人에게는 한결
 合得한 功에 合得한 功도 모를 일이다. 그리고,
 誠實의 極致 및 敬愛의 極致는 儒學에서는 父
 자이고 仁 즉 誠이라 하고, 이것을 體認한 사람을
 聖人이라 하니, 誠實과 敬愛 즉, 忠孝란 仁 즉 誠
 을 具現하는 聖人에 이르는 方便이 된다. 佛教에서
 는 誠實 즉 眞實과 敬愛의 極致를 한결같이 一心
 또는 眞心이라 하고, 이것을 覺한 사람을 부처님(佛)
 이라 하기에, 誠實 즉 眞實과 敬愛, 바꾸어 말하면
 忠孝란 一心 즉 眞心을 깨달은 理想의 人格인 佛
 에 이르는 方便이 된다. 그러므로, 理想的 忠孝는
 聖人이나 부처님이라야 具現할 수 있는 것일 뿐 아
 니라, 「忠」은 父母를 바 忠孝를 넘어서, 「孝」의

目的인 仁 혹은 一心에 이르는 方法의 方便을
 의 忠孝를 통해서 드러내는 方便인 忠孝는 眞心
 의 功에 이르려고 노력할 수는 있으나 眞誠이 다
 없다. 요컨대, 이른바 忠孝 思想의 普遍性인 것의
 아득히 그 위에 있어서, 父母의 功을 報한 새 社會에서
 仁이라는 德으로서, 父母에 대한 敬愛를 孝라는 德
 으로서 나타내지만, 人으로서 는 眞心으로 의를 바
 孝를 통해서 아득히 그 위에 있는 普遍性인 眞心을
 體認하도록 애쓰지 않으면 안 된다. 眞心은 眞心의
 筆著는 主로 原始的인 夫子, 李退溪를 잇는 儒
 學思想을 통해서 드러난 條理를 考證하고, 나아가서
 現代 市民社會에 있어서의 忠孝란 도는 어떠한 眞理
 를 갖추어야 할 것인가에 關한 單單한 眞理를 探
 해 볼까 한다.

二、傳統的 忠孝思想의 舍身

曾子後學의 著述이라 추측되는 孝經은 孝道의 처
 음과 綱을 다룰 때 같은 條理하고 있다. 「孝經發微」
 父母에게서 孝를 하는 功을 보아, 父母의 功을 報한 새
 孝道의 眞理인 眞心을 眞心을 眞心을 眞心을 眞心을

哲學的 側面에서 본 忠孝思想

— 특히 李退溪哲學과 關聯시켜서 —

全 斗 河

(國民大學 教授)

一、緒 言

燦爛한 機械文明이 밀물처럼 들어와 바야흐로人間疎外를 가져오고 있는 오늘날, 忠孝思想이 새롭게 擧論되기 시작된 것은, 〈父母에게 孝道를 하듯이 임금을 섬기면 忠義가 된다〉는 先秦時代의 〈孝治主義〉로 復歸하는 뜻에서는 아닐 것이다. 그러나, 歷史的·社會的 制約 下面 비록 變貌된 樣相을 띠기는 했을망정, 忠孝思想 및 그것에 해당된 精神은 東西洋을 통해서 現代에 이르기까지 縹緲히 있어 왔다. 韓·中·日을 가릴 것없이, 우리 東洋의 民族史

에 그 이름도 香氣롭게 登場한 忠臣·孝子の 逸話는 헤아릴 겨를이 없으니, 그들의 後孫인 우리 現代 東洋人에겐들 어찌 忠孝하는 마음이 없을 수 있겠는가. 그리고 바로 이 마음은 東洋에서 뿐만 아니라 西洋에서도 옛날부터 꾸준히 있어 왔고, 또한 現在에도 남아 있다. 이를테면, 엘리자베스女王 乘用車의 문을 열고 손잡이를 쥔채 비켜선 老宰相 처칠卿의 〈誠實〉한 表情, — 그것이 어찌 忠이 아닐 수 있을 것이며, 大統領이 된 直後에 庭園에서 兩親과 함께 오즈를 취한 케네디의 〈敬愛〉에 찬 微笑, — — — — — 이 어찌 大學가 아닐 수 있을 것인가.

그럼에도, 忠孝라는 〈말의 語感〉은 우리에게 다른

벗어나는 것이 아니다. 이러한 意味로 볼 때, 忠孝
는 우리 民族이 集團을 이루어 共同生活을 營爲해 온

以來 오늘에 이르기까지, 우리의 歷史를 이끌어온 基
本的인 精神이요, 動力이었다고 할 수 있을 것이다.

지기가 이 兩者의 分離가 없었다. 王은 精神的인 指導者와 政治的인 指導者를 兼한 存在였다. 二 理想的인 王者의 像이 聖王이다. 聖王이란 政治的 側面에서 王이요, 道德的 側面에서 聖者이다. 教育的 側面에서 師가 될 수 있는 理想의 人物이다. 이러한 聖者를 志向하는 王者들이 心得해야 할 政治의 原理 및 指導者로서의 教養을 說한 것이 儒家의 經典이다. 勿論 東洋의 王者들이 모두 이 理念에 忠實했다는 것은 아니다. 이들을一律적으로 暴君視하는 것은 올바른 見解가 아니다. 그들은 그들대로의 倫理를 지켜야만 했다. 그것이 君義臣忠의 義이다. 忠은 이 義에 대한 相對倫理이다. 君이 義를 지 못하고, 그 程度가 極端에 이르면 革命이 일어나게 된다. 그럼으로 忠은 義에 대한 互相倫理이지 絕對로 一方의인 倫理가 아니다. 孝도 또한 그렇다. 父慈子孝의 慈에 대한 相對倫理였다. 勿論 父가 不慈한 때, 子息이 不孝해도 좋다는 것이 아니라, 構造的으로 그렇다는 뜻이다. 孝經에「아버지에게 바른 말을 하는 아들이 있으면, 그 몸이 不義의 빠지지 않나니, 不義에 當해서는 아들이 아버지에게 다루지 않을 수 없다.」(父有善子, 則身不陷於不義, 故當不義, 則身不可以不爭於父)고 하여 父母

의 意思에 盲從하는 것이 아니라, 父母로 하여금, 孝(義)을 行할 수 있게끔 하는 것이 孝라고 하였다. 그런데 君義臣忠, 父慈子孝라 하니 마치 君臣과父子間에 限定된 倫理처럼 생각되나, 事實은 君은 國家를 代表하고 父는 家庭을 代表하는 存在였던 것이므로 따라서, 忠은 國家를 위한 倫理요, 孝는 家庭을 위한 倫理였다고 할 수 있다. 아무도 金庚信將軍이 武烈王이나 文武王을 爲해서 그의 忠을 다했고, 李忠武公이 宣祖를 위하여 滅私奉公했다고는 하지 않을 것이다. 그리고 君王을 極히 尊崇한 것도 그 個人에 대한 尊崇이 아니라, 國家秩序의 大統을 維持하여 그象徵的인 存在로서의 王을 尊崇했던 것이라고 함이, 妥當한 것이다. 말하자면, 忠孝는 一定한 共同集團의 安寧과 秩序를 維持하는 原理라고 할 수 있을 것이다. 그런 意味에서, 忠孝를 一貫되는 原理라고 했던 것이다. 그리고 보면, 忠孝의 倫理는 人間存在의 構造的인 本質 가운데 이미 必然的으로 생겨난 原理들 가운데 한 것이다. 그것의 東洋的인 社會構造와 歷史가 倫理的 規範으로 體系化되었던 것이다. 그 결과로서 孝는 東洋社會를 維持하고 發展시켜온 原理였다고 했던 것이다. 우리의 歷史上의 忠孝도 이 原理에서

에서와 孝의 倫理는 오늘날 우리로서는 想像하기 어려운만큼 一般化되었다고 할 수 있을 것이다. 父母에 대한 生時奉養의 禮法는 勿論이지나와, 死後葬祭禮에 있어서도 그 複雜한 禮制를 嚴密히 遵守했고, 士林에서 어지간히 設定받은 士族라고 하면, 三年의 廬墓侍儻은 當然한 것으로 행하였던 것이다. 그들에게 있어서 이러한 倫理는 그대로 그들의 生活이었다. 李朝時代에 있어서 후尊屬을 殺害하는 犯罪가 發生하면, 當者에 대한 極刑은 勿論이지나와, 그 고을을 格下해 버리는 즉, 府를 郡이나 縣으로 格下시켜 버리는 行政的 措置까지 取해지는 境遇도 있었다. 이러한 事實은 孝의 倫理를 勸獎 強調했다는 實證이기도 하지나와, 同時에 그러한 倫理的 綱常을 犯하는 例가 極히 드물었다는 反證도 되는 것이다. 따지고 보면 孝는 忠보다도 더욱 普遍化된 倫理였다고 할 수 있다. 忠은 官僚階層이나, 특히 變亂時에 두드러지게 發揮되었던 것이나, 孝는 모든 百姓들의 生活原理였던 것이다.

以上으로 미루어 볼때, 忠孝는 李朝時代에 있어서 生活의 基本原理였고, 國家社會를 지탱하는 精神的 支柱였음을 알 수 있다.

II.

오늘날 흔히 忠은 君主一個人에 대한 沒身の 奉仕의 倫理요, 孝는 父母에 대한 沒我的 順從의 倫理로서, 이것은 東洋의 家父長的 專制君主下에서 形成된 封建倫理라 規定하고 마땅히 唾棄되어야 할 舊時代의 遺物이라 하는 사람이 많다. 忠孝의 歷史上的의 實踐에서 忠臣은 不事二君이라 하여, 特定人物에 忠誠을 다하고, 孝는 父母의 意思에 沒我的으로 盲從한 事例가 많았던 것이 事實이다. 그러나, 忠孝의 本質을 全面的으로 一方的인 服從乃至 盲從의 倫理로 規定함은 잘못이다. 이러한 忠孝觀은 西洋의 政治原理 및 社會構造를 바탕으로 하여 내려진 規定이라고, 나는 생각한다. 忠孝에 대한 正常한 理解는 東洋의 政治原理 및 그構造에 대한 올바른 理解 위에서 비로소 可能하리라 믿어진다. 한마디로 말해서, 東洋의 政治原理는 힘이 아니라 德이었다. 西洋에서 宗教 宗敎와 政治가 分離되어, 前者는 精神世界를 支配하고, 後者는 現實世界를 支配했는데, 前者의 原理는 사람이었고, 後者의 原理는 힘이 있었다. 그러나 東洋에 있어서는 일

하는 것은 그것이 一定階層에 限하여 要求되었거나 또는, 漠然한 指導理念으로 提示된 데 그친 것이 아니고, 全百姓에게 철저하게 一般化되고 生活化되도록 教導되고 強調되었던 點에 있다. 世宗 7年(一四三二年)에 三綱行實圖가 頒布되었는데, 그 編纂頒布의 目的이 一般大衆의 教化에 있었음을 一見에 알 수 있다. 즉, 그 內容이 三綱의 行實을 그림으로 그리고, 漢文 說明에 첨하여 한글로 그 그림을 說明하고, 거기에 또 그 事實을 讚頌하는 詩를 添加해 두었다. 그 序文에서 「天下의 達道가 다섯인데, 三綱이 그 으뜸이 되니, 實로 經綸의 大法이고 萬化의 本源이다……그림과 贊을 지어 中外에 頒布하니 愚夫愚婦도 모두 쉽게 보고 느끼서 興起하리니 또한, 化民成俗의 한 方法이다……賢愚, 貴賤, 孩穉, 婦女한 것이 없이 모두 줄거이 보고 익히고, 그 그림을 펴 봄으로써 그 모습울 想像하고, 그 詩를 읊음으로써 情性을 體得케 한다……(天下之達道, 五而三綱居其首, 實經綸之大法, 而萬化之本源也……作爲圖贊, 頒諸中外, 庶幾愚夫愚婦, 皆得以觀慕以興起, 則亦化民成俗之道也……使無賢愚貴賤孩穉婦女, 皆有以觀慕而興起, 庶幾其圖以想形存, 其跡其詩以情性)」하였다. 그리고 이 「三綱行實圖」는 初刊

以後, 成宗 12年(一四八二) 中宗 6年(一五一二)과 9年(一五二四), 明宗 9年(一五五四), 宣祖 39年(一六〇六), 英祖 5年(一七二九) 등에서 차례로 걸쳐 重刊頒布되었으니, 李朝에 있어서 忠, 孝, 烈의 倫理獎勵에 얼마나 關心이 至大했단가를 알 수 있다.

이러한 敎學의 結果, 忠, 孝의 倫理가 크게 振作되었음을 歷史를 通하여 알 수 있다. 世祖篡位에際하여는 死六臣을 비롯한 수많은 人士들이 忠節을 다하였고, 壬辰亂에 있어서도 到處에서 無數한 忠義之士들이 義兵을 일으켜 國權을 守護하였고, 現代가 展開되면서는 斥邪衛正論이 澎湃했는데, 그 主張은 바로 憂國忠節의 發露이었던 것이다. 그리고, 李朝가 끝내 亡國의 悲運에 處하게 되었을 때, 우리의 無數한 愛國志士들이 보여준 높은 忠節은 우리가 익히 아는 바이다. 이러한 事實들이 모두 忠, 孝, 烈의 倫理尊卑의 結果라고 해서 無妨한 것이다.

孝의 倫理도 또한 철저했다. 大東輿地勝覽을 살펴 보면, 各地의 人物錄에 孝子의 芳名이 記錄되지 않은 곳은 거의 없고, 지금도 우리의 村落에는 孝子門, 孝子祠 등을 흔히 볼 수 있다. 이들은 모두 그 孝行에 있어 특히, 두드러진 분들이거나, 李朝에 있어

의文教政策에 參與한 바 있는 崔承老는 成宗에게 바친 그의 上書 가운데 「佛教는 修身의 根本이고, 儒敎는 治國의 源泉입니다. 修身은 來世를 위한 바탕이고, 治國은 今日의 實務입니다. (行釋敎者, 修身之本, 行儒敎者, 理國之源. 修身來世之計, 治國乃今日之務)」라 하여 佛教와 아울러 儒敎의 敎學을 進言하였다. 그리고 成宗은 上·敎에 經學博士의 制度를 두게 하고 敎書를 내려 말하기를 「懷材抱器하여 君王을 섬김은 忠의 始作이오, 立身揚名하여 父母를 드러냄은 孝의 終이다. (懷材抱器, 以事君王, 忠之始也, 立身揚名, 以顯父母, 孝之終也)」하여 忠孝를 아울러 強調한 바가 있다. 그러나, 當時에 있어서 窮極의 價値를 佛教에 두었으므로 자연 忠孝의 倫理에는 一定한 限界가 지어졌던 것이 事實이다. 그러다가 高麗後期에 접어들어 性理學이 傳來되면서 忠孝의 倫理도 좀더 積極的으로 行하여지게 되었다. 性理學이 元來 義理의 學이고, 또 實踐의 이고 體得을 要하는 學임으로 性理學의 普及과 더불어 그 實踐의 具現인 忠孝의 倫理가 一般化하게 된 것은 當然한 歸結이었다. 그리하여 高麗王朝의 滅亡에 際하여 佛敎界의 그렇듯 甚한 腐敗에도 불구하고 儒學者들에 있어서 鄭圃隱의 殉節을 爲始

하여 杜門洞七十二賢 등 많은 儒者들이 忠節을 守진 하였던 것이다.

Ⅱ

忠孝가 우리 나라의 敎學思想의 根源으로서 가장 철저히 強調된 것은 李朝에 있어서이다. 李朝가 建國되면서 佛敎·道敎 등 異敎를 철저히 排擊하고, 儒敎로써 官學을 삼아 一切 文物制度를 儒家法式에 따름으로써, 그들의 倫理에 있어서도 자연 儒家倫理의 規範인 五倫이 強調되었다. 李朝의 敎育에 있어서 明倫을 內容으로 하는 小學이 그렇듯 重視되었던 事實이 이를 잘 證明한다. 李朝敎學의 目的은 人倫重視의 儒家의 人間像을 敎育하는데 있었다. 그런데 儒家倫理의 規範인 五倫 가운데 있어서도 忠·孝·烈의 三綱의 倫理가 더욱 重要視되고 忠·孝·烈 가운데 있어서도, 忠·孝의 두 倫理가 特別히 強調되었다. 그리고 보면 李朝敎學의 目的은 窮極의 으로 忠孝의 人間像을 기르는데 있었다고 할 수 있다. 앞에서 보았듯이 新羅나 高麗에 있어서도 忠孝가 強調되었던 것인데, 李朝에 있어서의 忠孝倫理가 特別히 철저했다고

로의 共同體維持의 原理가 있었음을 알 수 있다. 新羅에도 崔致遠의 記錄에 依하면, 固有의 玄妙한 道가 있어, 儒·佛·仙의 三道를 모두 內包하고 있었다고 (總郎碑序文) 하였으니, 新羅 固有의 傳統思想이 있었음을 짐작할 수 있고, 또 當時 新羅 國家形成의 社會의 背景을 勘案할 때, 新羅인들이 受容한 忠孝의 觀念이 이미 統一된 專制君主國家를 이룩한 中國에 있어서의 帝王에 대한 忠이나, 家父長에 대한 孝의 概念과 全幅적으로 同一하지는 않았으리라고 생각될 만하다. 그들에게 있어서 忠은 帝王에 대한 忠誠이 아니라, 바야흐로 統一된 國家形態를 갖추어 가던 當時 新羅에 있어서 過去 部族共同體에 대한 奉仕精神이 그대로 延長되어, 新羅 國家共同體의 安全과 번영을 위한 奉仕精神으로 나타나고, 그것이 儒敎的인 倫理德目을 빌려 忠의 倫理로 表現되었던 것이리라 생각된다. 그리고 三國統一의 野望에 불타던 新羅는 안으로 家庭의 結束을 위하여 孝가 要求되고, 밖으로 國家興義의 强調을 위하여 忠이 要求되었으리라 짐작된다. 오늘날 三國史記·三國遺事에 傳하는 그 많은 新羅의 忠臣·烈士들이 모두 이러한 忠孝의 理念아래 敎育된 사람들이었고, 그들을 통해서 新羅가 三

國統一의 偉業을 成就했던 것이니, 그러고 보면 新羅時代에 있어서 忠孝는 그 語意의 紐帶는 어떨던 新羅精神의 한 表現이라고 할 수 있을 것이다.

新羅를 繼承한 高麗는 그 精神史의 側面에서 본다면 그대로 新羅에 繼續되는 章이라고 할 수 있다. 그러나 但, 新羅時代의 그 發刺했던 銳氣는 이미 사그러져 가고, 다만 그 餘脈을 지켜온 데 不過했다. 그리하여 忠孝의 思想에 있어서도, 새로운 局面을 開拓하지 못했다. 더구나 高麗 歷代政治의 憲章이오, 典據가 된 高麗太祖의 十訓要의 第一條에서, 國家大業이 諸佛의 護衛에 依한다고 하여 分明히 崇佛政策을 밝힌 것으로, 儒家倫理 忠孝思想이 特別히 闡揚되지 못한 것은 事勢의 必然이라 할 것이다. 그렇다고 해서 忠孝의 倫理가 全적으로 無視되었던 것은 아니었다. 비록 高麗王朝가 佛敎로써 國敎를 삼았다 한지라도 現實政治에 있어서는 그대로 儒家的인 制度文物에 依據했던 것이다. 當時 知識人들에 있어서 佛敎는 精神生活을 支配하는 敎學이고, 儒敎는 現實社會를 營爲하는 經世之學이란 觀念이 當時의 儒·佛敎의 一般된 通念의 일인 것이다. 太祖에서부터 高麗成宗에 이르기까지 繼續하여 王을 輔佐하여 高麗의

이 되었던 것은 新羅時代에 이르러서이라고 할 수 있다. 花郎五戒에 있어서 孝君以忠事親以孝라 規定되고 또, 三國遺事에 花郎道館設을 說明하여 一聚徒選士하여 孝能史官으로 가르쳤으니, 治國의 大要이다. (聚徒選士, 教之以孝弟忠信, 亦聖國之天德也)고 하였다. 이러한 理念사대 教育받은 新羅花郎들은 곧, 忠孝精神의 體現者들이었다고 할 수 있다. 三國統一의 主役을 完遂한 金庾信은 그들 가운데 代表者라고 할 수 있겠니와, 그가 아라산 柳憶主로 在任時, 그의 아버지 舒玄을 비무한 新羅諸將들이 高句麗의 娘膺城을 攻擊하다가 크게 失敗하여 新羅將兵들이 戰鬪를 喪失했을 때, 金庾信이 앞으로 나아가 말하기를 「내 平生史孝를 다 할 것을 期約해 왔으니, 전쟁에 다달아 勇敢하지 않을 수 없다…… (吾平生以忠孝自期 臨戰不可不勇)」하고 勇猛奮戰함으로써 戰爭을 勝利로 이끈事實이 三國史記 列傳 金庾信條에 記錄되어 있다. 平生忠孝로써 自期했다는 吐露는 金庾信 個人의 心性吐露에 그치지 않고, 花郎精神의 表明이요, 나아가서는 當時의 新羅精神이라고도 할 수 있을 것이다.

그런데 金哲俊教授는 그의 著『韓國古代史研究』에서 花郎五戒의 忠, 孝, 信 등 倫理德目은 新羅社會

의 傳統과 基盤에 대한 理解 위에서 論議되어야지, 그것을 그대로 儒敎의 五倫의 忠, 孝, 信과 同一한 것으로 理解해서는 안 된다는 點을 指摘하고 있다. 즉, 當時 新羅의 社會的 構造로 보아서, 忠의 概念은 中央의 帝王뿐 아니라 族長에 대한 忠도 包含되어 있었고, 帝王에 대한 忠은 族長에 대한 忠의 延長이라고 하는 것이다. 그러나, 孝도 當時 新羅社會에 이미 父系制 續制度가 成立되어 있기는 했으나 然る, 孝의 概念은 念도 그대로 殘存해 있었으니, 新羅人들의 孝가 家父長 倫理가 確立된 中國에 있어서의 孝와 같은 수 없다는 것이다. 用語가 같다고 해서 그 意味, 內容이 꼭 같은 法은 없다. 新羅時代의 忠·孝의 概念이 五倫의 忠孝의 概念과 그 意味, 內容에 있어서 多少의 差異가 있을지도 모른다. 三國志 魏書 東夷傳 扶餘條에 依하면 「옛 扶餘風俗에는 洪水와 가뭄이 고르지 않아 五穀이 成熟하지 않으면 곧 그 飢饉을 왕에게로 돌려 혹은, 王을 바꾸어야 한다 하고 혹은 죽여야 한다고 했다. (舊扶餘俗, 水旱不調, 五穀不熟, 輒歸咎於王, 或言當易, 或言當殺)」고 記錄되어 있다. 扶餘當時에는 漢代에 있어서 이미 確立된 帝王에 대한 忠의 概念이 全然 成立되어 있지 않았고, 그들 나름대

은後代의 君主에 대한 臣民의 倫理로서는 忠이 아니라, 一般的인 人間關係의 한 德目이었음을 알 수 있다. 즉, 忠은 中心의 合字로서, 自己를 속임이 없는 誠實한 態度를 뜻하는 것이었다. 그리고 孝概念도 春秋時代까지는 『孝經』에서 볼 수 있는 理論的인 體系化나 哲學的인 深度를 가진 것은 아니었다. 『論語』에서 볼 수 있는 孔子의 孝에 대한 規定은 自然스럽고 素朴한 父子間의 倫理感情을 나타내는 데 그치고 있다. 이러한 忠孝의 倫理가 漢代에 이르자, 漢王朝의 統一國家로서의 秩序確立을 爲한 必要에 副應하여, 忠은 君主에 대한 臣民의 倫理로, 孝는 父母에 대한 子息의 倫理로서 正式化되어, 五倫中의 한 倫理規範으로서 各各 確定을 보게 된 것이다. 파지고 보면 忠孝는 五倫 가운데 있어서도 특히, 儒家政治思想에 있어서 깊은 淵源과 哲學의 根據를 가지고 있다. 즉, 古代 儒家政治原理는 親親과 賢賢의 原理였다. 親親은 血緣尊重的 原理이고, 賢賢은 義理尊重的 原理이다. 血緣尊重的 原理는 仁愛의 感情에 바탕하고, 義理尊重的 原理는 忠信의 精神 위에 成立한다. 이 두 原理는 儒家思想의 核心인 仁義와도 關聯이 된다.

前者는 仁으로發展되고, 後者는 義로 나타나게 되

었던 것이다. 그리고, 孝는 前者인 仁愛의 感情, 血緣尊重的 原理 위에 成立된 倫理이고, 忠은 後者인 忠信의 精神, 義理尊重的 原理 위에 成立된 倫理이다. 漢代에서 忠孝가 五倫의 한 規範으로 包攝 整理되기는 했으나, 그 思想的 比重으로 해서 漢代以來 忠孝는 儒家倫理의 중심일 수 없는 根幹으로서의 役割을 해 왔다. 그러면, 忠孝의 倫理가 우리의 歷史에 있어서 어떻게 나타났던 것인가?

II

儒敎가 우리나라에 傳來한 歷史는 相當히 古代로 거슬러 올라갈 것 같다. 『漢書』에 記錄된 殷人 箕子의 東來說에 대해서는 오늘날 理論이 紛紛하니 그만 두고라도, 分明한 事實로서 BC. 一九五년에 燕人 衛滿이 우리나라에서 建國했고, BC. 一〇八년에 漢四郡이 우리의 疆域內에 設置되어, 四〇〇年の 건국에 걸쳐 存續되어 있었으니, 우리가 진작부터 儒敎文化에 영향받아 왔고 따라서, 忠孝의 倫理도 자연 우리의 倫理와 깊은 關聯을 가져왔을 것은 쉽게 짐작할 수 있다. 그러나 記錄上으로 忠孝가 우리의 倫理에 두런

歷史的 側面에서 본 忠孝

I

忠孝는 儒家倫理의 根幹이다. 儒家의 倫理規範은 五倫으로 集約되거니와, 이 五倫 가운데 있어서도 忠孝는 特別히 重視되어온 儒家의 基本倫理였다. 즉, 忠은 五倫中 君臣有義의 倫理規範에 있어서 君義臣忠의 忠으로서 君主에 대한 臣民의 倫理이고, 孝는 五倫中 父子有親의 倫理規範에 있어서 父慈子孝의 孝로서 父母에 대한 子息의 倫理이다. 이 忠孝의 倫理는 儒家의 發祥地인 中國에 있어서만이 아니라, 儒敎文化圈에 屬하는 東洋諸國에 있어서, 共通的으로

李 完 裁

(濟南大學校 教授)

重視되어온 倫理이다. 우리나라도 그 例外일 수는 없었다. 우리나라에 있어서 이 忠孝의 倫理가 어떻게 지켜져 왔던가?

이 問題의 解明에 앞서서 먼저 忠孝概念 自體의 變遷에 대한 간단한 言及이 必要하다. 忠孝의 本來的인 意味와, 오랜 史的 實踐을 通하여 오늘날 우리들이 가지고 있는 忠孝의 概念間에는 多少 差異가 있다. 오늘날 우리들이 一般的으로 理解하고 있는 忠孝의 概念은, 中國 漢代에 定立된 概念이다. 그 以前 즉, 先秦時代에 있어서의 忠孝의 概念은 아주 一般的이고, 素朴한 倫理德目이었다. 『論語』의 「爲人謀而不忠乎」「主忠信」「忠恕」등 忠字用例를 미루어 볼 때, 忠

栗谷에 있어서도 「海州鄉約」과 「社會契約束」에서 가장 먼저, 「德業」을 일컬음에 있어서 「孝於父母」와 「忠於國家」를 머리에 놓아 基本綱領으로 삼았으며, 孝悌와 忠信을 根本으로 하여 具體的인 行爲와 事業으로 擴大連結시켰음을 볼 수 있다.

以上에서 論及한 바와 같이 오늘날의 우리는 忠孝

思想을 云謂함에 있어서 그것을 한갓 舊時代의 낡은 遺物로서가 아니라, 現代의 時代感覺을 充分히 具備하면서 동시에 忠孝의 本來的 精神을 探究하여 再吟味하고, 現代의 結合을 補充하며, 그것이 오늘날의 國民敎育精神으로서 健實하게 되살려지도록 하는 노력이 要請되는 바라 하겠다.

다 하더라도 그것은 담담해 가고 있는 人間自身에
求心の 연구를 할 수 있는 自由로 發展되어 가
는 것이다. 方向感覺을 가진 自由性에 達하여 갈
것이다.

앞에서 논의한 바와 같이, 近代社會는 都市를 中心
으로 하여 이루어진 個人主義的 利害社會로서, 그러
한 觀念과 意識이 보이기 시작한 것이다. 昔는 生活
의 經濟적이고도 生活問題의 解決에 대하여 知識
의 經濟, 知識으로 個人의 權利를 주장하지만, 今
에도 産業社會에 있어서 知識의 尊嚴性은 喪失되어
있다. 人間道義와 不信風潮가 漸히 振擧되고 있다.
傳統의 道德觀念이 衰弱해감과 더불어 靑少年들의
教育問題도 매우 심각해졌다. 愛國歌를 부르는 일이
나 國旗에 대한 敬禮도 盲目的이거나 儀禮적이기 쉽
다.

그러므로 오늘날의 가장 重大한 教育的 課題와 方
向은 이미 論及한 바 있는 바와 같이, 個人的으로 自主意
識을 강하게 가진 個人들의 獨立적 自發的으로 協同
하고 相扶助할 수 있는 共同體意識을 回復하도록
일깨워 주느냐 하는 것이다. 그리하여, 民族의 力量
이 內部로부터 成長해 갈 수 있는가 하는 것이다.

그러한 노력은 傳統의 精神에 의거하고 우리의 生活
들에 의해서 이루어지고 있었다. 이 같은 社會教育의
문제로서 退溪와 栗谷과 같은 先賢者의 의하여 제창
되고 勵行된 鄉約의 경우에도 그러한 精神이 깊이
박혀 있었다.

退溪는 그가 만든 「懲忿箴」에서 일대(一息)로
한 것은 반드시 『家庭에서 懲戒하고 親戚에서 드러
나서 修於家, 著於親』 다음에 「各守其分, 各盡其
分이라 하고, 그 까닭은 「各守其分, 各盡其分」
이란 人倫의 大本이며, 「各守其分, 各盡其分」은 「各
盡其分하는 장소이기 때문이다」라고 하였다. 그리고, 그
러한 人倫의 法則은 古의 不變은 普遍的 原理인 것으
로, 時代에 따라 適切하게 나타나야 한다고 보았다.
그러나 退溪는 「孝悌慈惠」에 대하여는 따로 約條
를定하지 않았다. 그것은 「人의 이면」과 廣히 행하여야
한 道理일 뿐 아니라 學問을 세워서 教育함이 모두
그것을 勸導하는 方法인 것이기 때문이다 하였다.
그러므로 鄉約에 실려진 各人들의 自發的으로 行
하기를 勵行하였고, 다만 懲戒해서는 안 될 일 즉,
「過失相規」에 대해서만 條約이 따라 罰則을 定해 놓
았을 뿐이다.

한 위압과侵略도 물리치고, 國家의 主權을 수호하는 自主精神의 바탕이 되는 것이다.

둘째로, 忠孝思想은 祖上을 높이 받들으며 동시에 兄弟愛와 民族愛 그리고 나아가 人類愛로 指向하게 하는 人道主義理念이 된다. 父母에 대한 孝誠은 兄弟間의 友愛를 뜻하게 된다. 兄弟間의 友愛를 내버린 孝란 생각할 수 없기 때문이다. 따라서 祖父父母에 대한 孝道는 곧, 祖父父母의 子孫인 四寸間의 友愛를 뜻하며, 이와 같이 類推할 때, 民族의 祖上에 대한 學教(孝)이란 다름 아닌 民族愛(忠)를 뜻하는 것이다.

이와 같이 親子關係에서 成立되는 縱的인 孝誠은 橫的인 兄弟愛와 直結되는 것이며, 祖上에 대하여 報本하는 정신이 올라가면 올라갈수록 同胞愛가 橫的으로 擴大되게 마련이다. 그리하여 孝란 生時의 父母뿐 아니라 別世한 후에도 追慕하고 祭祀드리는 것이며, 祖上崇拜의 思想이 있게 되는 것이다. 孝는 父母에게서 祖上으로 나아가 生命의 根源으로서의 「上帝」에까지 一貫되고 있는 것으로 본다. 그리하여 倫理的 次元으로부터 實在的 세계에 이르는 것이요, 世界萬民을 同胞로 인식하게 된다.

이와 같이 孝의 精神을 떠나서, 民族에 대한

넘도 희박해질 수밖에 없는 것이다. 특히 韓國에 있어서 孝는 血緣的, 地緣的, 文化的 共同體인 民族國家에 대한 忠으로 連結되어 있음을 알 수 있으며, 그것은 동시에 普遍的인 人類愛로의 通路가 열려있는 人道主義思想을 내포하고 있음을 볼 수 있다. 우리가 진정으로 무엇을 위하여 흔쾌히 희생하고 獻身할 것인가 하는 理由를 올바르게 인식할 때에만 겨레사랑과 나라사랑의 정신이 있을 것이다. 여기에 忠孝思想이 國民教育精神에 直結되는 所以를 理解하게 된다.

IV

韓國과 같이 특수한 地政學的 條件에서 強大國사이에 끼어 生存權의 위협을 받으며, 異質文化의 충격 속에 自己의 國가는 生活패턴을 創造하여야 하는 경우에 있어서는, 國權은 自存, 自立할 수 있는 자의 힘만으로는 결코 불가능한 일이라 할 수밖에 없을 것이다. 그러므로, 忠孝思想을 말함의 의의는, 韓國은 그 國權을 自存, 自立할 수 있는 자의 힘만으로는 결코 經濟的으로 自立할 수 없

위에 보인 바와 같이, 忠는 信으로 連結되는 誠實과 信賴의 바탕이며, 그것은 個個人의 自主精神과 共同體의 一員으로서의 公民意識을 이루게 하는 것이다. 이와 같이 볼 때 「孝節忠信」이란 그 옛날 新羅의 花郎들에 대해서 뿐만 아니라, 특히, 現代社會가 要求하는 敎育內容으로서 必要不可缺한 것임을 알 수 있다.

그리고 後者의 경우, 이른바 一家庭에서 孝하고, 나라에서 忠한다」라 함은 앞서 論及한 바와 같이 「家庭」과 「國家」라는 共同體를 두고서 하는 말이다. 물론 여기에서 父에게 孝道하고, 君에게 忠誠하라는 뜻으로 해석되어지기도 하지만 그 경우에 있어서도 원래 君이나 父에 대한 盲目的인 복종을 뜻하는 것은 아니다.

孝經 諫爭章에는 다음과 같은 記錄이 있다. 즉,

「옛적에 天子가 爭臣 七人이 있으면 비록 無道하여도 天下를 잃어버리지 않았고, 諸侯가 爭臣 五人이 있으면 비록 無道하여도 나라를 잃어버리지 않았으며, ……아비로서 爭子가 있으면 그 몸이 不義에 빠지지 않았다. 그러므로, 不義에 당하여서는

자식이 아비에게 다루지 않을 수 없으며, 臣下가 임금에게 다루지 않을 수 없다. 不義에 당하여서는 다루는 것이니, 아비의 命을 좇으면 또한 어찌 孝라 할 수 있으랴?」

라 하였다. 忠孝思想은 이와 같이 원래부터 盲目的인 것이 아니었다. 그러나 忠孝思想을 보다 積極的으로 말하면

첫째로, 내 집과 내 나라를 內憂外患으로부터 守護하고 保存하는 根本精神이라 할 수 있다. 孝經 天子章에는, 「아버이를 사랑하는 者는 결코 남에게 미움을 받지 않으며, 아버이를 尊敬하는 者는 남에게 업신여김을 받지 않는다」(子은 번역방법도 있을)라 하고, 다시 孝經 聖治章에는 「자기의 아버이를 사랑하지 않고 他人을 사랑하는 것은 悖德이라 하고, 자기의 아버이를 존경하지 않고 他人을 존경하는 것은 悖禮라 한다」라 하였다. 이것은 價值秩序에 있어서 本末과 先後를 따라서 하며 本分을 倒錯시키지 않음을 뜻한다. 그러므로 自己의 父母와 자기의 祖國, 다시 말하면, 내 집과 내 나라를 다른 어느 것과도 區別할 수 있는 根柢가 된다. 그러므로, 外部로부터의 어떠한

고 하였다. 孝의 참뜻은 자식이 어찌든 자기의 것은 思慕하고 그리워하는 情으로 맺어짐에서 오는 것이다.

가정은 家族生活의 터전으로 人類生活에 있어서 核과 같은 구실, 細胞와 같은 역할을 한다. 가정은 가장 기본이 되는單位로서 사람들의 의지처요, 몸을 담고 있는 집이다. 여기서는 남이었던 사람이 성구가 되며, 피를 나누어 生命이 탄생하고 자란다. 역사가정은 인간의 安寧處요, 歸宿處이다. 가족들은 서로 관계를 가지면서 融合하고, 協同하면서 살아가며, 人倫이 성립한다. 아버지의 子女에 대한 사랑과 子女의 父母에 대한 孝道는 무엇보다 자연스러운人間性的의 발로요, 가장 전천한 사랑의 體驗이라 할 수 있다. 이것을 떠나서는 人間은 허탈에 빠지며, 生의 意義를 상실하게 된다. 그리하여 자식을 사랑하고 아버지를 공경하는 정신이 곧, 君親를 사랑하고, 國土를 지키는 愛國衷情으로 나타나는 것이다. 여기에서 家庭教育의 重要性을 切實히 느끼는 바이다.

우리는 그러한 事例를 忠武公에서 볼 수 있다. 戰塵中에서 물물하던 忠武公은 어머니를 三年동안 떠나 있어도 잊지 못하였다. 잠시라도 휴가를 얻어가

서 뵈고자 하여 體察使 鄭公을 보내서 飭令하는 文을 쓴다. 그 한 대목을 보면 다음과 같다.

「자식이 아침에 나가 미처 돌아오지 않아도 아버지께는 문밖에서 기다린다고 하거든, 하물며 뵈옵지 못한지 三年이 되어버렸거니와, 그즈음에 어머니의 전에 전지하지기를 『忠愍』의 난로 심하니, 어머니의 일마 남지 않은 것 같다. 죽기 전에 어머니를 뵈고 싶을 수가 있다면 오죽이나 좋으랴!」 하였다. 「아아! 다른 사람이 듣어도 눈물을 흘리게 하거든, 자식된 사람이야 어떠하겠습니까?」(忠武公遺稿 卷二 雜著)

危難을 당했을 때 회생을 부름쓰고 온감하게 사줄 수 있는 것은, 지극히 아끼고 사랑하는 存心을 두고 있기 때문이다. 그리고, 다시 忠武公이 亂中에서 아들이 戰死하였다는 통보를 받고 울부짖는 모습을 그의 日記에서 읽을 수 있다.

「저년때 天安에서 집의 편지를 가지고 왔다. 뜰 기도 전에 骨肉이 먼저 떨어져 정신이 혼들었다.

대하여 일컫고자 하는 것이다.

忠과 孝를 말할 때 두 가지 側面으로 나누어 볼 수 있다. 즉, 위에 三國遺事에 記述된 바 「孝悌忠信」이라 함과, 三國史記에 記述된 것으로 「孝於家, 忠於國」이라 하는 것이다. 물론 위의 두 가지가 連關되어 있는 것이지만, 그 內容에 있어서 前者(孝悌忠信)는 忠과 孝의 본래적 意味를 지칭하는 것으로서, 人間關係의 基本道德이라 할 愛敬心과 誠實性을 가장 原初의 것으로 표현하고 있는 것이다. 사랑과 존경이 없는 親子關係와 誠實性을 결여한 人間關係에서 우리는 무엇을 볼 수 있을 것인가? 이것은 封建社會나 民主社會를 막론하고 普遍的으로 妥當한 精神이라 아니할 수 없다. 또, 後者(孝於家, 忠於國)의 경우는 時代的인 발전과 變遷에 따라 內容外변이 일어나고 이러한 문제들이 발생할 때, 이를 대개하기 위하여 團結된 힘과 共同體意識을 필요로 함으로써 이루어지는 바, 家庭道德과 國民倫理로서 강조하여 말하는 것이다.

한자, 「孝悌忠信」이라 한에서, 이것은 원래 論語에 孔子의 말씀으로 나와 있는 것이다. 즉, 孔子는 「孝」가서는 孝하고 「나」가서는 公明하다(公明事出

則弟라 하였다. 그리고 「오로지 忠과 信에 힘써야 한다(主忠信)」라 하였다.

孝道란 사랑의 근본이다. 子息에 대해서는 慈요, 父母에 대해서는 孝로서 모두 仁한 마음의 나타남으로 본다. 東洋社會는 古來로 子女에 대한 사랑이 유별하다. 자식을 낳아 한달만에 다른 방에 재운다는 경우와는 判異하다. 孔子의 말로는 「자식이 세상에 태어나서 三年이 지나서야 父母의 품을免하는 것」이다. 子女는 실제로 父母의 慈愛와 嚴한 敎訓 속에서 養育된다. 그러므로 義務나 禮法이 주어지기 전에 生活 속에서 父母의 사랑을 듬뿍 체험한다. 만남으로 기쁘고, 헤어짐으로 슬픈 것은 人間의 常情이다. 그러므로, 父母는 「오직 자식이 병으로 알지 않을까를 근심한다」고 하는 것이며, 자식을 잃어버리면 더 이상의 슬픔이 없다고 하여 慘慟을 보았다고 한다. 父母에 대한 三年喪(孝로는 二年三個月)을 一年으로 줄이고 하는 問弟宰의 주장에 대하여 孔子는 「君子가 喪을 입고 있는 동안에는 좋은 음식이라도 먹지 않고, 음악들을 연주하지 않는다」며, 國君의 종아도 먹지 않기 때문에, 차마 죽이지 못한다」고 한다. 이제 내 마음이 변하면 그렇게 할라(亂其心)는

「물어가서는 家庭에서 孝道하고, 나가서는 國家에서 忠誠한다(入則孝於家, 出則忠於國)」는 趣旨을 들어서 記述하였다. 그리고, 三國遺事에는 역시 眞興王時에 花郎道를 創建함에 敎化의 理念으로서 「聚徒選士하여 孝節忠信으로 가르치으니 또한 나라 다스림에 要인 것이다」라 하였다. 위에서 보이는 바와 같이 忠孝思想은 「國統」의 原動力이었던 花郎道의 根本 精神이었던 것이다.

一九三四年 慶州附近에서 발견된 이른바 「壬申墓記石」에는 다음과 같은 글이 새겨져 있음을 발견했다. 즉, 저기에는

「壬申年 六月 十六日에 두 사람이 맹세하고 적노라. 하늘 앞에서 맹세하고 적노라. 지금부터 三年以後에 忠道를 執持하여 過失이 없을 것을 맹서하노라. 만약 이 일을 失敗하면 하늘에게 大罪를 얻은 것을 맹서하노라. 만약 나라가 크게 不安하고 세상이 어지러우면 모름지기 實行할 것을 맹서하노라……」

이라 하여, 평소에 修鍊을 쌓아 「忠道」를 몸에 지녔

다가 國家의 有事時에 忠誠을 다한 것을 맹서하는 글이다. 이것은 必然 당시 花郎의 무리들이 새겨 놓은 것이라고 보고 있다.

傳統社會에 있어서 忠孝思想은 最近世에 이르기까지 가장 主核이 되는 理念으로서 내려왔지마는, 실제로 그 起源을 거슬러 올라가면 매우 오랜 것임을 알 수 있다.

Ⅱ

現代社會에서 특히 어렵게 느껴지고 강조되어야 할 것으로 「人間性의 回復」를 누구나 들어서 말하고 있다. 科學的인 物質文明을 人間的 次元에서 克服하고 보다 발전시키기 위하여는, 埋沒되어 가고 있는 人間性의 본연의 자태로 눈이 쳐들어야 한다고 본다. 그렇다면 人間이 個人으로서나 社會人으로서 가장 切實히 요구되는 것은 무엇이었는가? 우리의 教育은 어디로 눈을 돌려야 할 것인가? 이러한 물음과 함께 우리는 「愛敬心」과 「誠實性」을 기본으로 하는 人道主義精神을 내용으로 하고, 내집을 다스리고 나라와 저를 다스리고 하는 家庭道德과 國民倫理에

인주平等關係로 바뀌는 데서 歸結되는 것이라 할 것이
다.

그러나 이것은 思潮에 따라서 傳統的으로 主價
로 내려온 忠과 孝도 거센 반발을 받았던 것이다. 심
지어는 韓國의 傳統과 歷史 속에서는 逆轉的인 것
以外에 볼 것이 없다고斷言하는 事例도 일찌기 新教
育을 받았던 지국한 人士들간에 公公然히 言明되어
온 것이 사실이다.

오늘날은 많은變化가 이루어져서 특히, 經濟・科
學의 분야에 있어서 큰 成果를 이루고 있고, 大韓民
國은 民主共和國으로 成立된지 오래며, 大家族制度
가 아니라 小家族・核家族化의 趨勢에 있어서, 이에
相應한 道德觀念과 法律의 制定이 제창되고 있다.

그러나 現代社會에 있어서도 諸般이 不安定하고
過渡의 狀態인 것이며, 또, 그러한變化에 따르는
문제 없는 것이 아니다.

個人的 利益을 으뜸으로 하는 오늘날의 個人主義
의 利益社會는 家庭에 있어서 老父母와 젊은 夫婦와
의 관계도 그렇고, 夫婦간에 그리고 子女教育에 있
어서 허다한 문제를 안고 있다. 겨레(民族)와 나라
(國家)에 대한 관념도 희박해지기 쉽다. 共同體와의

連帶意識 속에서 盡力하고 獻身하는 정신은 어디서
찾을 것인가 하는 문제도 있다.

안으로 家庭의 社會의 문제도 있으며, 그러면
國際社會에 있어서 이 나라를 지키며, 民族의 再興을
을 가져올 것인가도 문제인 것이다. 그리하여, 이를
打開함에 있어서 內在의 理念이 될 수 있는 것이 무
엇인가를 探索하며, 韓國人의 意識 속에 鑲嵌되어 있
는 힘을 발휘하도록 하는 일은 매우 긴드하다고 여
겨진다.

따라서, 오늘날의 教育의 方向은, 共同體意識이 강조
되었던 傳統精神과 個人的 自主性을 主唱하는 近代
意識이 積極的으로 相互補完하여, 새로운 人間像과
社會像을 創造한다고 하는 指標와 관련하여 設定되
어야 할 것이다. 다시 말하면, 오늘날 近代市民으로
서의 自主性을 갖춘 覺醒된 自我가 다시 能動的으로
새로운 共同體를 形成시킬 수 있는 길을 追求하며,
이에 副應하여 教育目標가 세워져야 한다는 것이다.
忠과 孝를 다시금 일컫는 것은 이러한 前提에 그
根本趣旨을 두어야 한다고 보는 것이며, 그 뜻을
바로 理解한다면, 그것은 民主主義精神의 繼承과
發揚을 뜻하지만, 오늘날 産業社會에 있어서의 莫大

教育的側面에서 본 忠孝思想

李 東 俊

〈成均館大學校教授〉

I

韓國은 지난 一세기간, 즉, 一八七六年 丙子修好條約이 체결된 이래, 甲午更張(二八九四)과 庚戌國恥(二九一〇) 그리고, 八·一五解放과 六·二五動亂을 거치는 동안, 日帝의 國權侵害, 西洋文物의 衝擊 그리고, 國土가 兩端된 현실 속에서, 精神的으로나 社會現實에 있어서 커다란 변모를 가져왔다. 그리고, 民主化된 近代社會를 지향하고 있다.

오늘날 個人의 自主性과 尊重의식을 기본으로 하는 市民社會에서는, 個人의 利益보다는 家族 또는 國家와 같은 共同體의 維持에 重點을 두었던 傳統的

道德觀念이나 倫理意識에 대하여 批判을 加하고 否定하는 경우가 허다하였다. 이를테면, 近代市民의 안목으로 볼 때, 家父長的인 傳統倫理에서는 個人의 自主性이 缺如되고, 自己의 人權이 集團 속에 吸收되어 버린 것으로 생각하는 것이다. 그러나, 오늘날에 와서는 集團의 束縛으로부터 벗어나야 하며, 「우리」속에 갇혀있던 「나」를 찾아내야 한다는 것이다. 部分으로서가 아니라, 하나의 완전히 獨立된 人格으로서의 「나」의 권리를 행사하고, 「나」의 능력을 발휘할 수 있어야 한다고 본다.

이와 같은 思考方式의 변화는 中世紀의 社會로부터 近代로의 移行에 있어서 普遍的으로 보여지는 현상이며, 실제로 과거의 綴의인 身分關係로부터 橫的

이래로儒敎가 官學으로 確定되면서부터 忠孝思想이 오늘날의 民主憲政에서 볼 때——歷史的으로 逆機能的役割을 담당해온 一面을 망각해서는 아니 되기 때문이다. 바로 그 까닭에 忠孝思想이 知識人의 머리속에 順하지만 아물여지지 않고 있다는 사실 때문이다.

忠과 孝를 專攻으로 研究하는 사람들 자신의 손으로 政治的 側面에서 본 忠孝思想의 歷史的 狀況에 대한 分析이 냉정하게 이루어져야 할 必然性도 바로 여기에 있다고 하겠다. 그리고 이제 이 忠과 孝는 그 原義를 回復하여야 하겠고, 歷史속에서 遂行되었던 一面의 逆機能的 側面은 다시 되풀이되지 말아야 할 것이다. 그러나 忠孝思想의 歷史속에서 遂行한 肯定的인 側面에 대하여는 그것을 一히 들 것도 없다. 國亂을 克服하고, 民族을 守護함에 있어 外勢의 侵略에 決然히 抗拒함에 있어, 그리고 不義에 果敢히 抵抗함에 있어, 一身의 安危나 利害를 돌보지 않은 忠節의 밑바탕에 忠孝思想이 存在하고 있었다는 사실을 우리는 決코 의면할 수 없다.

그러면서도 우리는 人間社會의 關係性을 上과 下の 縱의이고 隸屬的인 構造로 固定化하는데 密與한 忠孝思想의 歷史속에서의 逆機能的 側面도 또한 그 指摘을 서슴치 않아야 한다. 이것은 忠孝思想이 받을 수 있는 不當한 誤解로부터의 脫皮를 위해서도 필요하다.

결론으로 말하자니와 倫理思想으로서의 原義에 충실한 忠과 孝는 마땅히 回復되어야 할 것이고, 그 原義의 충실한 延長과 適用으로서의 忠과 孝의 理念은 마땅히 새로운 社會의 指導原理로서의 가치를 지니고 있다고 할 것이다. 이같은 忠과 孝의 理念, 특히 民主社會에 適應되는 忠의 理念 즉, 예를 들어 民族에 대한 사랑과 國家에 대한 愛着과 國旗에 대한 존경과 民主的 節次에 의해서 출현한 國民의 領袖에 대한 敬愛와 같은 忠의 理念 그리고, 人類愛나 民族愛를 伸張하는 근본이 되는 至高的 德目인 孝의 理念은 오늘날은 말할 것도 없고, 民族의 永遠한 將來에까지 크게 그것을 鼓吹하여도 오히려 不足할까 걱정이 되는 理念인 것이다.

例面中에서 아버이 쪽에 重點을 두고 孝를 강조하던
서 아버이와 君主의 양쪽에 대한 兩全을 期하려고
있거나 때로는, 아버이의 絕對性이 君主에 대한 문제
때문에 侵害되고 있지 않은데 반하여, 荀子나 韓非
子의 경우에는 宗族의 聖域에까지 君權을 侵透시켜
아버이에 대한 孝를 君主에 대한 忠의 아래에 종속
시키고 있는데, 『孝經』에서는 아버이에 대한 孝도를
第一義로 하는 立場을 포박하면서도 孝의 概念化, 手
段化, 相對化를 통하여 그것을 君主에 대한 쪽으로
適用하고 있기 때문이다. 『孝經』속의 諫爭篇에서 不
義에 처하여서 자식은 아버지를 諫하고 아버지의 명
령에 따르지 말아야 한다고까지 하고 있는 점으로 보
아, 『孝經』의 成立은 저의 『荀子』와 平行하거나 약간
뒤지면서 『荀子』의 경우와 같은 思想的 狀況 속에서
 이루어진 것이라고 볼 수 있기 때문이다.

忠은 忠實과 效實을 의미하는 誠實性의 概念이다.
人間의 誠實해야 한다는 것을 不可하다고 할 사람은
아무도 없다. 또 이 忠의 原義에서 發展하여 君主

에 대한 臣下의 德目으로 된 것이 民主社會의 德目
으로서 부적당하다면, 이것을 國家나 民族에 대한 충
성심 또는, 國旗에 대한 존경심이나 民主的 節次에
따라 自由로운 선거를 통해 선출한 國民의 領袖에 대
한 敬愛의 概念으로 代置한다고 할 때, 이 代置는 不
가능한 것이 아니다. 그것을 否定할 사람은 無政府
主義者나 反民族主義者가 아닌 이상, 아무도 없을 것
이다. 그리고 人類愛의 精神이라 할 수 있는 仁을 행
하는 근본(爲仁之本) 『論語學而篇』이 되는, 人間의
純粹愛情에 敬虔性이 包含된 孝를 不可하다고 할 사
람은 또한, 아무도 없다. 그것은 사람의 사람다운 道
理이며, 사람으로서 마땅히 처치하여야 할 安惠의 場
所이기 때문이다. 경우에 따라 例外가 없는 것도 아
니나 대체로 不孝者는 스스로도 不孝를 당하는 프라
임을 맛보아야 할 것도 당연한 이치이며, 그것은 人
類의 安惠處라고는 말할 수 없다.

그럼에도 불구하고 이상 1과 2에서, 政治的 實
에서 忠孝思想의 成立에 관한 歷史的 狀況을 논하
는 것은, 『荀子』나 『孝經』의 래로 臣下의 君主에 대한
服從의 德目으로 「忠」의 개념이 國의 政治에
「孝도」 「忠」을 위한 方便으로 手段化되고, 또 政治

이나마 보이고 있는데, 反하여, 孝의 倫理의 不可變性을 強調하고 있는 것이다. 이 것은 孟子의 意에도 그대로 계승되어, 舜이 堯보다 인을 때 그 아버지 瞽瞍가 殺人을 하였다면, 舜은 그 사태에 어떻게 대처하였을 것인가는 桀의 兇惡의 경우에, 堯은 堯(堯)에서 舜을 大孝라 칭한 것. 孝의 극치로 여긴다. 孟子는, 舜은 天下(天下)의 仁인(仁人)을 버리고 불려서 한 버리듯이 하고는 殺人한 아버지를 도에 입고 굶겨진 바닷가로 가서 숨어 살면서 불을 다지도록 종지위 하며 天下를 잊어버린 것이라고 담배하였다(盡心上). 孝는 天下와도 바꿀 수 없는 最高極致의 倫理로서 이제 더 할 수 있을 정도로 強調되고 있다.

아버지에 대한 자식으로서의 德目的 代表的인 것으로 孝의 概念이 定着된 것은 이와 같이 『論語』와 『孟子』 속에서 이미 確固한 것이었다. 그리고從來로 孝라 하면 아버지를 奉養(중, 養食)하는 것들의 미하는 것이 보통이었는데, 여기에 敬意가 덧붙여지지 않으면 안 된다고 「敬」의 意味를 包含시킨 것도 『論語』와 『孟子』에서 비롯된다. 「不敬이면 何以別乎리오(爲政篇)」라고 하여 『論語』에서는 敬이 孝의 絕對的 內容으로 抽出되었으며, 『孟子』의 禮義上에는 曾子와 그 아들 曾

元의 효도를 비교하여, 아버지의 目體만을 부양한 元의 효도보다는 아버지의 道體 尊嚴을 토대로 한 아버지의 뜻까지도 봉양하고 존중한 曾子의 효도를 더 높이 평가하고 있다. 그러하여, 아버지를 인격으로 보는 일은 教을 토대로 아버지의 뜻까지도 존중할 줄 안 曾子처럼 하여야만 미하다고 말하고 있다.

曾子에 대한 말이 나와서 하는 말이고, 그 후 孟子는 孝經이란 古典은 曾子의 門人이 孔子와 曾子와의 효도에 관한 問答을 筆錄한 것으로 보고 있다. 그러나 이 『孝經』의 成立年代에 대하여는 고대로부터 많이 많다. 여기 그 상세함을 서술할 것은 없으나, 대체로 『孝經』의 成立을 『呂氏春秋』以前으로 보는 견해가 그以後로 보는 견해보다 우위적이다. 다음 『呂氏春秋』 이후로 보는 견해는 검토할 수 없으나, 그 이전으로 보아 『氏春秋』 이전으로 보되, 너무 위로 저술될 수 없을 수는 없다고 생각한다. 『孝經』의 내용은 禮의 諸本을 통해서도 그것은 『荀子』와 平行하거나, 그렇지 않으면 『荀子』보다 약간 뒤져서 成立된 것이 아닌가 생각된다.

왜냐하면, 이상에서 본 바와 같이, 孔子와 曾子の 경우에는 아버지에 대한 孝와 君主에 대한 忠의 두

있는 韓非子(그는 荀子에게 배었다고 일컬어지고 있음)에 이르러서는 「忠臣」이란 단어가 出現하게 된다. 仁義愛惠는 나라를 다스리는 데 쓸모가 없고 嚴刑重罰이라야 가히 나라를 다스릴 수 있다는 말을 하고 있는 姦劫弑臣篇에 「有忠臣者」라고 하여 忠臣이란 말이 보이고 있는 것이다. 이밖에 老子 『道德經』에도 「國家昏亂, 有忠信」(18章)이라고 하여 忠臣이란 말이 보이기도 하나, 「韓非子」보다 앞설 수는 있어도 老子 『道德經』의 成立을 孔孟의 原初儒家보다 뒤로 보는 것은 거의 學界의 定說이라 할 수 있으므로 문제가 되지 않는다.

孟子에 있어서는 王道와 霸道가 엄격히 구별되어 霸道는 철저하게 배척되고 있으나, 荀子の 시대에는 이미 愛民・重民의 마음과 같은 문제가 아니라, 실제로 實力을 가지고 國富兵強한 나라가 强者로서의 모습을 명확히 드러내기 시작하였다. 이미 霸道를 엄격히 배척한 것이 없었기 때문이다. 霸道를 엄격히 배척하는 것이 大義의 것이므로라도 肯定하지 않을 수

없게 된 荀子の 關心事는 孟子처럼 「어떤 心情을 가진 者가 統一天下の 君王이 될 수 있는냐」(孟子는 嗜殺人者能一之——梁惠王上——라 하여 人命을 尊重할 줄 아는 者라야 統一天下の 君王이 될 수 있다고 하였다.)가 아니라 「어떻게 하여야만 天下人民을 다스릴 수 있는냐」는 政治技術의 문제로 되지 않을 수 없었다. 이 같은 관심 속에서 忠의 意味가 臣下の 君主에 대한 道理 또는 德目으로서의 意味로 固定化하기에 이르렀다는 사실은 忠孝思想의 政治的 側面을 理解하는데 示唆하는 바 매우 크다 하지 않을 수 없다.

孝의 경우에 있어서는, 「孝」가 『論語』에는 18回, 『孟子』에는 28回 정도나 언급되면서 매우 強調되고 있어, 「忠」의 경우에 비해 對照적이다. 『論語』에는 孝가 그대로, 또는 孝의 延長이 그대로 政治가 되는 것임을 說하고 있기도 하고(爲政篇), 族의 倫理로서의 孝라는 聖域 속에 자식이 아비를 위해 순하고 아들이 자식을 위해 순겨주는(子爲父隱, 父爲子隱——孝經) 容隱思想이 內涵되고 있기도 하다. 孔子는 그와 같은 代의 先賢들인 齊의 晏嬰, 晉의 叔向, 魏의 子產 등의 思想이 國家의 體面나 國家의 原理을 위해서 族의 倫理로서의 孝로 內涵되지 않을 수 없다. 韓非子의 忠

와의 결속이 있을 때 더욱 높이고 있는 「忠」, 또는 信과 같은 君子의 美語로서 나와서 「忠信」 등으로 자주 보이는 것들은 倫理實踐의 主體로서 人間의 誠實性 즉, 眞心 忠實 誠實 등의 意味가 그 原義인 것이다.

『孟子』에는 「忠」자가 그렇게 많이 보이고 있지 않다. 「壯子以暇日, 修其孝悌忠信(梁惠王上)」 「數人以善謂之忠(滕文公上)」 「我必不忠(離婁下)」 「自反而忠矣(同上)」 「苟先生如此其忠且教也(同上)」 「仁義忠信」(荀子上) 「其子弟從之則孝悌忠信(盡心上)」 「居之似忠信(盡心下)」 등에 보이는 여덟 글자에 불과하다. 그리고 그 중에도 倫理實踐의 主體로서의 人間을 自覺한 孔子를 形容하고 계승하여 性善說을 주창한 孟子답게 『論語』의 眞義에 忠實하게 파르고 있을 뿐이다. 또 字源先生의 論文(忠孝思想과 民主主義)을 번역하면서 생각된 바이지만, 忠을 說하고 있는 對象도 모두 보통의 他人이지 君主에 대한 것은 아니라는 사실도 주목할 만한 일이다.

「一個의 匹夫 紆를 죽었다는 말은 들었어도 아직 임금은 죽었다는 말은 못 들었다.(梁惠王上)」라든가 「임금이 신하를 士齊처럼 보면 신하는 임금을 원수처럼 여긴다.(離婁下)」라든가 「貴戚의 卿은 임금을 諫하

되, 反覆해서 諫해도 듣지 않으면 임금을 자라들 갈아치운다.(易位—萬章下)」 등의 말 때문에 孟子는 君臣之分의 絕對性을 들고 나온 名分論者들인 北宋 士大夫 이데오로기의 代表的 學者 司馬光(疑孟)을 비롯하여 李觀(黃龜)들에게 호된 批判을 당하게 되는데, 『孟子』에는 「君臣有義(滕文公上)」를 五倫의 하나로 定立하고 있으면서도, 民本主義에 立脚하여 君主의 暴政을 에 대한 for the people의 마음가짐이 더할 수 없는 說된 데 비해, 臣下의 君主에 대한 服從의 도리를 說한 것은 全無하다고 할 수 있다. 더구나 『孟子』의 「事君人者」 「安社稷臣者」 「天民者」 「大人者」 등의 四段階를 설정하여(盡心上) 임금을 섬기는 정도의 인물을 四段階의 최하로 놓고 있어, 이점 오늘날 忠孝를 할 때 흔히 생각하기 쉬운 君主에 대한 충성심으로 서의 忠이, 사실은 孟子의 原義와는 거리가 있는 것임을 크게 示唆해 주고 있다.

『荀子』에 이르러 비로소 忠는 君主에 대한 臣下의 道理 또는 德目으로 固定하기 시작한 것 같은데, 그것은 「上忠乎君」 또는 「大忠・次忠・下忠・國賊」 등의 分類가 臣道論에 보이는 것으로도 틀림없다 하겠다. 그리고 東洋 최초의 政治工學의 著述者라 할 수

政治的側面에서 본 忠孝思想

安 炳 周

成均館大學校教授

I

忠孝의 忠이 君主에 대한 忠誠心이란 의미로 사용되기 시작한 것은, 漢으로 政治를 하여다 한 다저나 (孔子의 德治主義), 어찌나 情을 가진 자가 統一君主이 될 수 있느냐를 論하던 시기 (孟子의 王道主義)를 지나, 嗣道전 王道전, 어떤 方法으로든지 實力者가 되어 統一君主이 된 뒤의, 어떻게 하면 統一君主으로서 下民을 다스릴 수 있느냐를 문제삼고 論한 『荀子』 이후의 일이다. 七國이 爭覇하던 戰國時代도 이제 저물어 가 統一天下의 主人으로 될 수 있는 實力者, 德과는 오히려 실력이 있는 實力者가 점차 그 實력을

드러내기 시작한 戰國末期에 이르러, 忠은 臣下의 君主에 대한 德으로 차차 固定된 듯하다.

이에 대한 상세한 論證은 省略한다 하더라도 우선 『論語』나 『孟子』에 보이는 「忠」이 君主에 대한 臣下의 服從의 道理나 德의 意味로서 사용된 예가 거의 없다는 것을 먼저 지적할 수가 있다. 『論語』에는 「事君盡禮」(何陋)란 말이 있고 또, 「君使臣以禮」(何陋)되어 「臣事君以忠」(同上)이란 말은 있어도, 「君使臣以忠」이란 말이 臣下의 君主에 대한 服從의 道理로서 固定되기 이전의 「忠」이나 禮이며, 『論語』에 허다하게 보이는 忠實의 意味로서 「忠」의 一般인 意味의 忠實은, 「忠實」의 意味로서 「忠」의 一般인 意味의 忠實은, 「忠實」의 意味로서 「忠」의 一般인 意味의 忠實은,

化라고理解된다.

몇단말

民族의固有思想으로儒學을受容하고儒學이 지니는理論의韓國的展開가 바로韓國의思想史라고한다. 儒學에 있어서의中庸倫理속에는民族倫理의正統的인색박이 되고있음을성찰할수가있다. 그러한곳에서當然 儒學은 中庸의 民族思想특히,

忠의思想은主體的인意味를차지하고있고, 仁의思想은多數가오늘의民主思想에서忠과孝를自我와親屬하여正己, 責己로理解하고責己란다는것은, 自由와平等의主體가確立된以後의問題인것이다. 忠義의自由, 平等實現의底力이실줄로성찰된다. 나아가서새로운善의價值定立의契機가 무엇이면, 여기五千年巨木에醃郁한善이擴散되어가리라 믿는다.

孝行의 오늘의 方法에 대해서는 위와 같은 基本姿
勢에 따라 때, 境遇 說明할 必要가 있을 것이다. 現
代生活을 해나가는 데 適應될 수 있는 方法이란 얼마
든지 多樣하겠기 때문이다. 오늘의 社會에서 父母喪
을 墓葬에서 3年을 임할 수는 없다. 할 수 있었던
過去의 社會와 이미 달라졌기 때문이다. 그렇다고
百日脫喪이어야만 한다는 것도 不當하다. 父母의
恩功을 잊지 말자는 데 本의가 있다면, 方法을 달리 해
서 3年을 지키는 일은 어렵지 않은 일이기 때문이
다. 吾定禮者도 이 時代에는 無用이라고 하기 前에,
本體를 살릴 수 있는 從來와 다른 方法이 얼마든지
있을 수 있다. 要컨대는 可變的인 方法의 舊態에 執
着하여 不可變의 本質과 錯亂하는 데서 斷斷의 現象
이 오는 것으로 생각된다. 方法은 變遷하는 社會에
따라서 外形의 改善이 可能하지만, 本質은 不變하
는 自我와 더불어 內面的인 一貫性이 必要하게 되
다. 時代에 適應할 수 있는 百善中, 自我에서 流出
되는 孝心에서 期待가 可能한 것으로 理解된다.

(2) 忠과 自我

忠로 對體社會에서 자기 자신의 忠誠의 實踐하는 것은

로 理解해 왔다. 임금 섬기기를 忠으로써 하라 (論語
八佾 十九) 고 한 것이라던가, 君이 孝하고 慈하면
들이 忠誠한다 (論語 爲政 二十) 고 한 것이나, 또는 사
들과 일을 議論하는데 不忠한 일이나 없었던가 (論語
學而 四) 하는 등은 外形의 인 對人關係에서 하는 말이
다. 그러나, 그것이 全部가 아니라 對內的인 意味가
더욱 重視되어야 함을 소홀히 할 수 없다. 孔子의
以貫之의 道를 曾子는 對自的인 忠과 對他的인 恕로
把握하고 있다. 朱子도 亦是 忠二之謂忠이라고 해서
對內的으로 忠을, 推己之謂恕라고 해서 對外的인 것
으로 恕를 理解하고 있다. 具體的인 實踐에서 忠을
말할 수 있으나, 對自的인 中心이 먼저 定立되어야 함
을 생각해 볼 때, 自己確立이 先立되어야 할 것을 보
각 아니 할 수 없다. 이렇게 볼 때, 忠君이나 忠國이란
다만 外形의 인 그리고, 一方的인 倫理的인 要請이라
고 할 것이 아니라, 어디까지나 使臣以禮하는 (論語 八
佾 十) 君上에 대해서 中心으로 우러나는 事君以忠
을 認識해야 할 것이다. 특히, 主權在君의 時代로
나서 主權在民으로 轉向된 社會에서 職分上에 自己
實踐의 責任을 지니고, 바로 忠의 時代의 眞實의 忠
인 것이다. 同時에 우리의 傳統倫理의 忠誠의 實踐

가 되어 왔다. 父子를 天倫關係로 생각한다면 統體에서 볼 때, 拒絶하는 일이 없어서는 안 될 것이다. 『論語』而論에 「그가 잡놈의 孝弟의 면서 죄를 짓고 犯하는 일의 지의 없으면, 그가 잡놈인 것을 좋아하지 않을 것이니」를 이르지는 않은가? 옳고 있다고 하였다.

統體上으로 보아도 「그것의 음의倫이요, 이天倫實踐을 위해서는 模範화되나 拒絶하는 일이 있을 수 없다는 것이다. 프랑스의 人權革命의 舉族의인 抗拒運動으로 政府的인 民權을 획득한 史例는, 人權革命을 취지 않은 新民主國家의 百姓들에게 적지 않은 反抗心を造成해 주었고, 따라서 順從을 美德으로 알고 지켜온 孝의 倫理에 至大한 動搖를 가져오게 하였다. 反抗과 順從의 葛藤은 오늘날의 孝의 方向을喪失해 하고 있다. 여기 分明하게 理解해야 할 것 가운데 세 가지를 지적해 본다.

첫째는 順從의 意味요, 둘째는 抗拒의 倫理的 解요, 셋째는 오늘날의 孝하는 方法이다.

順從해야 한다는 말이 가장 誤解를 불러 일으키는 쉬운 부분이라고 본다. 아버지란 一統體로서의 父格과 自然으로서의 父體라는 兩面을 지니고 있다고 할 때, 父格에는 順從할 수밖에 없고, 萬一에 이 父格을

犯한다면 그것은 統體를 흐트리는 結果가 된다는 점을 辨明해야 할 것이다.

抗拒란 말은 倫理的인 意味에서는 西歐의 用語를 번역 使用해 오는 것으로 보이나, 順從의 뜻과 連續性있게 理解할 수 있을가를 생각해 본다. 順從이나 抗拒는 盲目的인 意味라면 잘못된 것이 아닐까 한다. 順從과 反抗을 안한다는 것과는 區別되어야 할 것이요, 또한 反抗을 안한다는 것과 盲目的인 順從과도 區別되어야 할 것이다. 즉, 父格은 犯할 수 없고, 父體의 過誤는 諫해야 한다는데, 孝行의 어떠한 點이 있다. 「父母를 섬기되 幾諫이니라(論語里仁篇)」고 한 幾諫이란 말이 보여 주듯이, 착한 말로 종종 종종 諫한다는 뜻은 官順하라는 뜻이 아니다. 「父母를 어떻게 하물이 있을 때에는 흥분하지 말고, 和氣면 顏色과 부드러운 音聲으로 諫하라(禮記內則篇)」는 것이다. 諫하면서 順從함은 官從과는 다르다. 父母의 慈愛와子女의 至誠은 諫을 決코 無意味하게 하지 않을 것이다. 舜의 大孝로서의 父母를 이기게 있었고, 五十 怨慕의 奏効도 여기에서 보았다. 이것을 父母의 一方的인 要求라던가, 子女들의 盲目的인 服從이라고는 할 수 없다.

가 되어 왔다. 父子를 天倫關係로 생각한다면 統體에서 볼 때, 拒絶하는 일이 없었서는 아닐 것이다. 『論語』(事親篇)에 「그가 한 사람의 부모의 면서 있자람을 犯하는 것이 의의 있는 일, 그가 한 사람의 물줄아 하지 않은 것이 惠를 이루기는 어려운 일」이라고 하였다.

統體上으로 보아도 그렇고 天倫의 중 天倫이요, 이 天倫實踐을 위해서도 模範화된다. 拒絶하는 일이 있을 수 있는 것이다. 프랑스의 人權革命이 專斷的인 抗拒運動으로 政治的인 民權을 획득한 史例는, 人權革命은 許지 않은 新民主國家의 百姓들에게 적지 않은 反抗心を 消滅해 주었고, 따라서 順從을 美德으로 알고 지켜온 孝의 倫理에 至大한 動搖를 가져오게 하였다. 反抗과 順從의 葛藤은 오늘날 孝의 方向을 喪失하고 있다. 여기 分明하게 理解해야 할 것 가운데 세 가지를 지적해 본다.

첫째는 順從의 意味요, 둘째는 抗拒의 倫理的 理解요, 셋째는 오늘날 孝하는 方法이다.

順從해야 한다는 말이 가장 誤解를 불러 일으키는 쉬운 부분이라고 본다. 아버지란 一統體로서의 父格과 自然으로서의 父體라는 兩面을 지니고 있다고 할 때, 父格에는 順從할 수밖에 없고, 萬一에 이 父格을

인한다면 그것은 統體를 흐르는 結果가 된다는 必然을 辨得해야 할 것이다.

抗拒란 말은 倫理的인 意味에서는 西歐의 用語를 번역 使用해 오는 것으로 보인다. 順從의 뜻과 連關性 있게 理解할 수 있을가를 생각해 본다. 順從이나 抗拒는 盲目的인 意味라면 잘못된 것이 아닐까 한다. 順從과 反抗을 안한다는 것과는 區別되어야 할 것이요, 또한 反抗을 안한다는 것과 盲目的인 順從과도 區別되어야 할 것이다. 즉, 父格은 犯할 수 없고, 父體의 過誤는 諫해야 한다는데, 孝行의 어려운 點이 있다. 「父母를 섬기되 幾諫이니라(論語 里仁篇)」고 한 幾諫이란 말이 보여 주듯이, 참한 말로 조용조용히 諫한다는 뜻은 盲順하라는 뜻이 아니다. 「父母님에게 허물이 있을 때에는 충분하지 말고, 和氣면 顏色과 부드러운 音聲으로 諫하라(禮記 內則篇)」는 것이다. 諫하면서 順從함은 盲從과는 다르다. 父母의 慈愛와 子女의 至誠은 諫을 決코 無意疎하게 하지 않을 것이다. 舜의 大孝로서의 父母의 여기에 있었고, 五十 怨慕의 奏効도 여기에서 있었다. 이것을 父母의 一方的인 要求라던가, 子女들의 盲目的인 服從이라고는 할 수 없다.

하루 아침에 洗滌한다는 것은 不可能한 일이나, 그렇
다고 해서 拋棄할 수도 없는 데 고민이 있다. 벌써
4世紀나 自由에 迷惑된 夫婦倫理를 하르저넬에
父子倫理로 回復시킨다는 것은 不可能한 일이지만,
그렇다고 해서 拋棄해 버릴 수도 없는 데 苦痛이 있
다. 物質을 따르느냐, 精神을 따르느냐, 夫婦를 따르
느냐, 父子를 따르느냐는 우리 民族이 부딪히고 있는
歷史의 물결 속에서 擧げ야 할 岐點에서 있는 것으
로 보인다. 그러나, 選擇을 해야만 한다고 해서 前者
 아니면 後者를 가리는 式으로 問題가 解決될 것인가
는 疑問이다. 지금이 時點에서 物質價値를 버릴 수
있겠는가. 夫婦單位의 核家族의 倫理를 버릴 수
있는가. 西洋이 東洋을 찾고 東洋이 西洋을 찾는 일
은 必要한 일이지는 하나, 各各 自己를 버린다는 일
은 아니다. 여기서 명제는 東과 西의, 가가이는 物
質과 精神, 夫婦와 父子의 調和가 必要하게 되는 同
시에 이 解決은 現代에서 어떻게 한 時代的인課
題로 생각된다. 東과 西의 傳來의 價値가 精神的인
主眼의 倫理에 있었다면, 오늘날 이것을 物質과 그
외의 倫理와의 調和力으로 바꾸어야 할 것이다. 이
가운데로 選擇의 가늠수 있다. 方法上の問題이

지 본末이顛倒될 수는 없다.

4. **어른들의 忠孝**

縱的體系의 社會構造가 橫的構造로 바뀐 오늘에 있어서 忠과 孝의 方法을 過去대로 認識하려는 것은 錯誤라고 할 것이다. 낡은 船舶의 키로서 새로운 船舶을 運轉하려는 것과 다름이 없을 것이다. 키의 모양은 새 船舶에 맞게 製作되어야 하겠지만은 機能上의 差異는 있을 필요가 없다. 民主主義社會에서 가한 重視되는 것이 自由와 平等임은 더 말할 것도 없거니와, 이 自由와 平等이 個體와 全者의 有機的 關聯 속에서 達成된다고 생각할 때 「自我」는 求心の 問題로 登場된다. 따라서, 오늘날의 忠과 孝는 自我와 關聯해서 理解 實踐되어야 할 것이며 또, 그렇게 하므로서 앞서 말한 兩者間の 調和正門傳할 수 있을 것으로 본다.

(1) 另外自我

學子之書

있다. 하야 下城의 諸將과 將士는 諸將은 下는 諸將
신가.」

이에 淸陰은 대답하기를

「내 어미 淸陰은 죽고자 않았는가. 龍骨으로 못
지 못했을까이다.」

다시 龍骨은 丁丑以後에 官職을 除叙하는데도 받지
아니하고 敎旨를 忠厚한 신이여, 援兵을 淸陰은에도
上疏로 이것을 阻止한 理由를 파했다. 淸陰은

「나의 뜻을 내가 지키고 내가 내 君主에게 忠하
였는데도 國家가 내 말을 들어주지 않았다. 이와
같은 일을 他國이 반드시 알고자 하는가.」

이에 대하여 龍骨大는

「兩國이 이미 一國이 되었는데, 어찌 他國이라고
하는가.」

고 묻자 淸陰은 이렇게 대답하였다.

「兩國은 各各 國境을 갖고 있으니, 어찌 他國이
아니겠는가.」

더우기 仁祖下城時에 隨行하지 않은 일에 대하여 사
람들이 追窮하는데 대하여

「大義있는 곳은 尾 끝만치도 구차스러워서는 아
니 된다. 臣下는 君에 대해서 義를 따르는 것이지

命을 좇는 것이 아니니, 士君子의 進退는 忠
義일 따름이다. (淸陰集 應命集卷一)」

라고 대답하고 있다. 國家의 主權에 대한 守護, 그
리고 義理를 좇는 그의 不屈의 態度 속에서 그가 믿
고 있는 忠誠을 窺見할 수 있을 것 같다.

以上에서 살펴본 바, 그들의 忠을 果然 오늘날의 社
會에서는 어떻게 評價해야 할 것인지, 顯微된 價值
觀에서는 반드시 肯定的인 것만은 아닌 것으로 보인
다.

3. 새로운 倫理의 要請

送舊迎新은 新年에만 必要한 것이 아니라, 時時刻
刻이 新陳代謝되는 것이라고 한다면, 現代社會라고
해서 獨特하게 새로운 倫理가 要請된다는 말은 不當
한 것처럼 들린다. 不當함에도 굳이 하는 理由는 新
陳代謝가 안되고 있다는 證左며, 新陳代謝가 안될 수
록 苦痛을 겪고 있는 것으로 생각된다.

傳來의 精神價值가 物質價值로 轉換이 되고, 從前
의 縱的 倫理가 橫的 倫理로 바뀌고 있는 데서 斷斷히
깊어가고 있다. 이미 30年이나 中毒된 物質價值를

다. 母親의 경제말씀과 아울러 中年以後(53歲時)學問으로 終生하겠다는 決心을 한 바도 있으나, 病苦에서 달려 가면서 70生涯를 王命받드는 일로 보았다는 것은, 先生의 諒과 敬을 充分히 立證해 주는 事實이라고 하겠다. 들 때는, 흔히 疏文을 읽는 일로 能事를 삼는데, 上疏內容에 學問을 담은 일이 歷史上 最初라는 意義가 있다. 즉 『聖學十說』에는 나어진 宣祖에게 올린 學問의인 赤諫이다. 實事獻諫도 重要하지만, 實理를 爲한 至諫을 獻納하는데 비길 수 있으리라. 入道하는 門으로서, 積德하는 基로서 올린다는 誠心은 萬機를 장악하고 百責이 모인 聖主一心의 定立을 의한 先生의 忠義라고 할 것이다. 周易說卦에 窮理盡性하여 以至於命이라고 한 바와 같이, 그 學問의 功의와 人格의 至高한은 命을 完遂하는 生路를 確保해 준 것으로 믿어진다.

聖上에 대한 忠과 國家에 대한 忠이 나눌 수가 없다. 靑陰의 경우는 그 特異함을 보게 된다.

(4) 主權을 지킨 靑陰의 忠

臣子胡亂의 주리고 亂軍의 敗으로 敗戰을 當했고, 田疇에서 九叩頭禮의 禮節을 보아야 했다. 南漢山

城 안에서는 和戰兩論이 맞서서 仁祖가 決心을 내리는 데 時間이 걸리기는 하였으나, 大勢는 기우려진 채 降伏의 屈辱을 歷史에 記錄하게 되었다. 崔鳴吉과 金尙憲은 兩論의 代表였고, 靑陰 金尙憲은 끝내 主戰을 고집하여, 仁祖下山에 隨行을 하지 않았다. 뿐만 아니라 그 後에도 淸과의 國交관계나 援兵에 不應하였으므로, 靑國으로서는 靑陰을 反靑者로 指目하고 捕縛하여 義州를 거쳐서 溚陽으로 護送하였다.

仁祖가 平和를 固執하는 靑陰에게

『禮曹判書(靑陰)는 今後로 方便之部를 深思해서 固執하지 말라』

라고 하였더니, 靑陰은

「臣의 어찌 謬見을 固執해서 公事를 망치겠읍니까. 다만 忠을 願하고자 하되 公議가 淺陋하여 裨益되는 바 없으니 또한, 敢히 固執할 수 없습니다. 初心을 순저 버릴 수가 있을 뿐입니다. 上으로부터 마음은 굳게 定하시고 動搖하지 마시기를 願합니다」라고 하여 도리어 聖上의 萬古不動의 姿勢를 취한 것을 見할 程도였다.

義州에 도착하여 龍竹의 門에서 靑陰을 만났다.

靑陰은 臣子胡亂의 주리고 亂軍의 敗으로 敗戰을 當했고, 田疇에서 九叩頭禮의 禮節을 보아야 했다. 南漢山

「……」

靜庵은 뜰 아래로 내려가서 北向坐拜하고 앉아서 臣의 教旨을 받고 물기를 「君上의 健康이 어떠하신가?」 三公六卿侍從들이 누구들이냐 하고 家族들에게는 한 마디 遺言도 아니하였다. 靜事가 賜藥을 다시 기를 것 같았을 듯 후술한다. 靜庵의

「靜事라는 詔勅을 안고 입대하여 藥을 하면서 傳했는데, 지금 가라는 이렇듯 다르단 말인가.」

드디어 沐浴을 하고 옷을 갈아입은 다음에 자리에 나가서 앉고 所懷를 읊으니, 그것이 널리 알려져 그 있는 絶句

「愛君如愛父 愛國若憂家
白日臨下土 昭昭照丹衷」

이다. 그는 藥을 받아서 마셨지만, 37세의 젊은 나이에 인저라 숨이 얼은 넘어 가지를 앓는다. 府卒들이 달려들어서 목을 밧줄로 매려하니, 靜庵은

「이놈들! 聖上도 臣의 목을 保護하려 藥을 내렸는데, 너희들이 敢히 이렇듯 하느냐.」

藥을 더 가져오라고 하여 다시 마신 뒤에 운명을 했다는 것이다.

이제 賜藥을 받은 靜庵이 君上의 健康을 묻고, 그

후를 向해 再拜하는 그의 마음을 慰解하는 데 부단의 量 程度이지만, 그의 最後所懷 一言을 通해서 國家와 君上에 대한 眞心을 엿볼 수 있는 것 같다. 죽음을 견고 하는 忠誠도 힘든 일이지만, 그는 死後하면서 忠誠을 다한다는 일은 더욱 어려운 일을 하겠다.

(3) 奉命으로 終生한 退溪先生

圖隱을 理學의 祖라고 하였고, 系統을 寒隱堂, 庵으로 이어서 보는 退溪先生이니만들, 그 道義心에 命脈도 한 그로부터 흘러온 것으로 짐작이 간다. 前二者는 非命에 간대 比해서, 退溪先生은 天命을 다 하신데 差異가 발견된다.

出仕의 動機가 生計에 마지못함에 있었고, 母親의 가르침 받들어 出仕를 선택하는 心算이었던만, 君上의 命을 어길 수 없어서 辭讓으로 進退를 거듭하게 되고 結果가 奉命의 一生이고, 畢生의 忠誠이었던 것이다. 退溪先生의 誠忠을 이루다 例解할 수는 없겠으나, 대체로 두 가지 傾向性에서 特徵을 가지는 것으로 보인다. 첫째는, 本意아닌 官職生活이기애 불려가고자 싶었고, 君上의 命이기에 어기지 않고 固執한다는 點이

(1) 圃隱의 人間理解

圃隱은 비록 李芳遠에 의하여 肉身은 희생되었으나, 그의 節義는 民族과 함께 살아 있는 줄 안다. 사람이란 사람을 잘 알아야 하며, 사람을 잘 알려면 自己를 먼저 잘 알아야 할 줄 믿는다. 소크라테스의 말을 빌릴 것도 없이, 나 자신을 아는 工夫를 우리 祖上들은 진정한 學問으로 여겨왔던 것이다. 圃隱의 나이 겨우 아홉살로 外家에 갔을 때 있었던 일화는 매우 有名하다. 外家의 여자종이 어린 圃隱에게 「남편에게 보내는 편지를 써달라」고 졸랐더니, 圃隱은 글모르는 그의 자종의 안타까운 心情을 딱하게 여겨서 붓을 들었다.

「구름은 모였다가 흩어지고, 달은 차다가 이지러지고 만다. 자의 마음은 조금도 변함이 없습니다.」(雲散月空猶自心無變) (一)

세춘이 끝이 너무 간결하여 熱情의 못나함을 아쉽기 보며, 좀더 보충하고 쓴다더니, 어니 續하는 다

「구름은 차고 달은 보이며, 마음은 변함없다.」(雲散月空猶自心無變) (二)

병이 많지만, 그때 그리워함이 상사병인가 하옵나 다. (鍼了却開添一語世間多病是相思)」
라고 적어 주었다고 한다.

일찌기 사람의 마음을 헤아릴 줄 알았던 그가 56세 때에 芳遠의 心思를 어찌 몰랐으랴. 丹心歌는 芳遠의 內心을 꿰뚫어 꿰뚫한 것이며, 善竹橋上의 얼룩진 빛자욱은 그의 忠義의 結晶이라고 할 것이다. 高麗末期의 君臣의 義理를 忠으로 장식한 것은 역시, 이時代의 價值觀의 焦點이 여기에 있었던 까닭이라고 해도 과언이 아닐 줄 안다. 여기에 한가지 強調하고 싶은 것은, 圃隱의 忠信이 個人의 忠僕이 아니라, 民族의 正當한 主權에 대하여 尊嚴한 守護였다는 點이다. 따라서 李朝의 建國이란 價値意識의 民族의 陣痛을免할 수가 없었다고 생각된다.

(2) 賜藥마시는 靜庵

保守黨의 密告로 綾城에 下獄된 靜庵에게 伸次가 請斬이 었잖더니 가운데 賜藥이 내려고, 執行當日의 모습을 描寫하는 다음 구절을 續한다. 靜庵은

「조상의 忠節이 죽음을 두려웠는지, 罪惡이

죽을까 걱정하고 죽기를 후하게 노라.」

하고, 韓朝時代 韓朝의 學으로 보았다」라고 되어 있다.

新羅時代는 더욱이 道義精神을 높이고, 知行合一의 氣風下에 實踐躬行의 강조된 時期로 理解된다. 元郎 道의 世俗五戒은 二代의 人 德目으로 생각된다. 圓光法師의 始明이라고 하는 「事君以忠」 「事親以孝」 「交友以信」 「臨難無退」 「政生有擇」은 有名하지니와, 康寧은 奉定方七 百姓을 征服하고 돌아와서 高宗에 제아 되기를

「新羅의 仁君은 仁하여 百姓을 사랑하고, 臣下는 仁으로 나라를 섬기며, 아랫사람이 위사람 섬기기를 父兄과 같이 한다. (三國史記 金龜信傳)」라고 하였다고 한다.

高麗太祖는 19년에 海內를 安定하고, 臣子의 禮節을 바로 잡기 위해서 「政成」一卷과 「誠百寮書」8篇을 지어서 中外에 頒布하였다고 한다. 三國 傳에 도지 않아서 알 길이 없다. 또,太祖 廟에서 祭禮를 위해서 「信書」와 「訓要」十條를 지어 대대로 龜甲을 삼계하였다.太祖의 臣僚와 信臣의 덕모, 仁을 행한 臣, 두엇보다도 高麗時代의 代表的인 것은, 聖廟의 祭禮를 祭外할 수가 없을 것이다.太祖가 後三君으로부터 聖廟을 건설한 信書와 訓要의 뜻은 廟祀에 祭禮의 祭

祭가 유감없이 지켜진 것으로 보인다.

李朝時代로 접어들면서 儒教國家의 仁을 드디어 仁治지만, 國難을 통해서 발전되는 民族倫理의 精神은 더우기 뚜렷한 바를 볼 수가 있다. 高宗을 추종하는 死六臣의 모상, 南哀, 仁貞의 諡호로 犧牲이 된 趙光銀, 宣祖의 將來를 순종하는 忠臣 李忠海, 仁權의 義를 지니어도 끝내 굽지 않은 忠臣 徐宗幹 하나하나 列聖하려면 限이 없을 것이다.

以上에서 檀君以後로부터 李朝에 이르기까지 俗속에 지녀오는 우리 民族의 價值意識의 흐름을 概觀하였다. 대체로 婚俗과 忠孝로 契約되며, 男女間의 貞節을 重要視한 것과 犧牲的인 忠孝精神의 前面을 보여주고 있다. 이제 좀더 구체적으로 몇 가지를 살펴보기로 한다.

2. 忠孝로 點綴된 價值意識

忠孝의 事例는 『三綱行實圖』나 『五倫行實圖』를 參考할만 하지만, 그보다도 歷古의 人 背景과 함께 볼 리稱頌되어 오는 몇 가지를 다음에 들어본다.

라는 말이當時의政治的인用語였는지는 알길이 없으나, 弘益國民이라고 하지 않고 弘益人間이라고表現한點에類달리關心이 간다. 人道主義的인 心底에서 우려나온 것으로看做된다.

箕子の統治는 禁8條에 依한 것이었다고 하나, 그內容의 全部를 알 수 없음이 유감스럽지만, 傳해오는 3條는 다음과 같다.

(1) 相殺, 以當時償殺(사람을 죽인 자는 直時死 刑에 처한다.)

(2) 相傷, 以穀償(남의 身體를 傷害한 자는 穀物로써 갚는다.)

(3) 相盜者, 男沒入爲家奴, 女子爲婢, 欲自贖者人五十萬(남의 物건을 도둑질 한 자는 原則적으로 所有主의 許可를 거쳐서 奴隸가 되나, 自贖하려는 자는 每人 50萬錢을 내놓아야 한다.)

이 세條文은 法律의 性質을 가진 것이지만, 3條 끝에는 「雖免爲民, 俗猶舊之, 嫁娶無所難」라는 것이 이어져 있다. 이것은 그 當時의 나라 풍속을 말해주는 것으로서, 비록 宗으로 自贖하여 良民이 된다고 하더라도, 國俗으로서 는 이것을 부끄럽지 않게 하여 결혼의 相對者를 구하지 못한다는 것이다. 漢書地理志

에는 이 8條禁法에 關連해서 「是以其民終不相盜, 無門戶之閉, 婦人貞信不淫辟」이란 것이 보인다. 즉 朝鮮사람들은 도둑질을 하지 않고, 밤에 門을 닫지 않으며, 女子들은 貞節이 있어 淫亂하지 않다는 것이다. 本來 古朝鮮에서는 貞操를 굳게 지킴을 美德으로 삼아 왔음을 전해 주는 것이다.

扶餘에서는 男女間에 姦淫을 하거나, 婦女 사이에 妬忌가甚한 자에 대하여는, 極刑에 處하였다. 衣服은 白色을 숭상하였고, 死者에 대하여는 厚葬하는 風俗이 있다고 한다.

周書異域傳에 依하면, 高句麗의 禮俗으로는 婚禮時에 자의 財幣로 하지 않고, 男方에 財物을 받는 者는 賣婢라고 하여 매우 부끄럽게 여겼으며, 父母와 男便喪에는 華夏服制에 따른다고 되어 있다. 北史高句麗傳에는 좀더 자세히 記錄되어 「男女가 서로 좋아하면 婚嫁를 하되, 男家에서는 豬酒를 보낼 뿐 聘하는 일이 없으며, 或財物을 받는 者가 있으면 아랑들이 모두 부끄럽게 여겨 賣婢라고 하였다. 사람 이 죽었을 때는 殯所를 屋內에 두고, 3년이 지난 뒤 이야 古月를 擇어서 葬禮를 치르되, 人死後 三年服을 입고, 兄弟는 三月服을 입으며, 父母의 喪은

倫理的側面에서 본 忠孝思想

柳 正 東

（成均館大學校 教授）

머릿말

나 스스로가 몸가짐을 원만하게 하고, 집안이 화목하며, 나라가發展하고人類가 平和를 維持한다는 것은, 오늘날 뿐만이 아니라 東西古今을 通한 永遠한 所望이라고 할 것이다. 이제 새삼스럽게 문제삼게 된다는 것은 個人의 行爲에서나, 家庭안에서의 和平이라든가, 國家의 繁榮이라든가, 世界의 安定性에 비추어, 이 現實이 그만큼 不安함을 뜻하는 것으로 안다. 世界史의 一翼을 맡은 韓民族은, 지니고 있는 歷史的 特殊性을 通해서 새로운 文化創造에 必要하고도 充分

한 寄與가 있어야 할 것이며, 忠孝의 旗幟가 높이 오르게 된 것도 偶然한 일이라고만 하기에는 不足도 切實한 現實로 느껴진다. 25時의 作家인 「게오르그」는 韓國에 온 紀念講演에서 우리를 지적하기를 「君子의 傳統을 살려서 試鍊을 이겨 온 韓國人은 巨木에 된 蘭草」라고 비유하였다. 이제 이 蘭草의 香氣는 世界史를 살지게 해야 할 때가 온 것으로 보인다.

1. 民族倫理的 傳統性

國祖 檀君께서 나라를 創建할 때에 「弘益人間」을 國是로 내 놓은 바 있음은 周知된 事實이다. 人間의

〈特輯〉

第十五輯刊行紀念

韓國倫理思想의 傳統

—— 特히 忠孝思想을 中心으로 ——

이 靜脈이 健康하기만 하면, 動脈은 조금 弱화되고 있어도 걱정이 없는 것입니다만, 東洋의 數學 특히 晦
 라든가, 野라든가, 朴이라든가 하는 이 獨特한 思想은 靜脈 혹은 肝臟、腎臟、日本에는 肝腎(중요하다는 뜻)
 이라는 말이 없습니다만, 그것은 肝臟과 腎臟이며, 이것은 淨化와 그에 의한 活力의 代表器官으로서, 그래서
 肝腎要(간じん가나베·매우 중요하고 요긴한 것을 의미)라는俗言이 있습니다. 要는 要입니다. 內科의으로는 肝臟、腎
 臟、外科의으로는 腰, 이 肝腎要라는 것은 그야말로 肝腎要(매우 중요하고 요긴한 것)입니다만, 이렇게 되면 東洋
 의 學問 특히, 이(儒敎·儒學이라는 것은 대단히 深遠하고 權威있는 學問이라 생각하는 바이며, 모든 現代文
 化의 根本的 意義에 있어서, 저는 이 朱晦庵、李退溪로부터 시작하여 日本에도 傳하여 지고 있는 이 大塚退野、
 三田東野와 같은 이런 분들의 學問이라고 하는 것은 지금이야말로 溫故——옛것을 찾는다라고 하는 이 溫이란
 글자는 대체로 마뭇하다. 마뭇하게 한다는 글자입니다만——참다운 溫故知新, 매우 새로운 意義와 使命을 가
 진, 보통 사람들에게는 거의 想像할 수 없는 대단히 尊貴하고 積極的이고 또한, 深遠한 意義와 同時에 使命을
 가진 것으로, 이같이 나는 깊이 생각되어지고 있는 것입니다.

이러한 때에 韓國、中國、美國、日本의 碩學鴻儒들이 모이시어 그것에 着眼하여 새로이 李退溪先生을 중심
 으로 하는 敎學을 일으키려고 企劃하심은 참으로 限없는 感激과 期待를 갖게 하는 훌륭한 일이며, 그런 意
 味에 있어서도 本會가 이것을 契機로 하여 크게 發展하고 또, 그 敎化를 넓혀가기를 마음으로부터 念願하고 있
 는 바입니다.

開會에 當하여 애오라지 저의 心中에 품고 있는 感想 혹은 希望 혹은 信念이라 할 수 있는 것의 一端을 披瀝
 하여 聽取해 주심을 願하게 되었습니다만, 이것으로 저의 人事에 대신 하는 바입니다.

대의 華麗한 現實에 대한 淵源의 生成化育, 創造進化의 根源을 기른다고 하는 意味임은 말할 것도 없습니다. 대단히 그윽하고, 그리고 同時에 대단히 尊貴한 生이라는 것의 無限한 힘을象徵하는 것으로서, 이것은 決코 消極的인 思想은 아닌 것입니다. 그래서 朱子가 처음으로 晦라든가 또는 同時에 저 天山 遜 즉 遜卦에 나타나고 있는 遜이라는 글자를 또 雅號에 使用하고 있습니다. 晦라든가 遜이라든가 하는 이것은 이윅고 朴——즉 生木 그대로의 저 朴입니다만——혹은 世間の 功利에 대한 逸과 같은 말이 되어 길게, 그리고 넓게 사용되고 있습니다. 다만, 이 같은 일들도 애석하게도 一般에게는 매우 消極的인 말로, 혹은 걸핏하면 現實의 經世濟民活動에 대한 孤獨的인 孤獨을 사랑한다고 하는 消極的인 意味로 지금까지도 사용되고 있으며, 이 또한 매우 애석한 錯覺인 것입니다.

李退溪先生의 學問, 혹은 그것에서 日本에 傳하여 大塚退野, 혹은 元田東野, 이 모두가 雅號를 통하여 一連의 매우 깊은 精神的 內容을 표현하는 것으로서, 대체로 東洋의 文明, 文化라는 것은 西洋 近代文明, 文化에 비교하면, 저쪽은 易을 가지고 말한다면 크게 陽性입니다만, 이쪽은 그에 대하여 매우 陰德, 陰原理의 인 것으로서, 그 內容은 보다 깊고 넓게 研究하고 解明하여, 이것을 教化에 사용하지 않으면 안된다고 항상 생각하고 있는 것입니다.

未晦庵으로부터 시작하여 晦라든가, 遜이라든가, 朴이라든가, 退라든가 하는 이 같은 思想, 信念이라는 것은 今後의 日本 및 世界의 文明에 대하여 커다란 意義, 示唆, 使諭를 갖는 것이며, 여러 부분들에게는 쓸데없는 잔소리가 되겠습니다만, 이 같은 思想, 信念이라는 것은 우리들 肉體로 말하면, 마치 動脈의 搏動과 같은 것입니다. 靜脈이라는 것을 醫學的 教養이 없는 사람들이 매우 誤解를 하고 있는 것입니다. 靜脈이라는 것은 오늘날의 말로 말슴드리자면 汚染, 社會的 世界의 汚染으로 文明의 汚染도 되고 있는 各種의 汚染이라는 것——이것은 文明의 運命에도 관계되는 것입니다만——이 汚染을 如何히 하여 救할 것인가, 淨化할 것인가 하는 것은, 封建文明의 가장 深刻한 문제이기도 모르는 이 汚染을 淨化시키려고 하는 社會을 日新의 意로 인도하는 것은 이 動脈의 搏動과 같은 靜脈인 것입니다.

는 자가 論語 모른다」라는 것입니다. 論語라는 것을 고리타분한 形式道德의 책인 것처럼 理解하고 있는 사람들이 지금까지도 아직 적지 아니한 바입니다. 그러나 참으로 이 論語, 이것으로 代表되는 東洋의 古典이라는 것은, 배우면 배울수록 대단히 深遠하며 博大한 것으로, 나이를 먹을수록 그 맛을 깊이 맛보게 되는 것입니다. 특히, 日本에 있어서는 德川初期로부터 이 儒學이 매우 성실하게 채택되어, 德川幕府가 三百年이라는 治世를 維持할 수 있었던 것은, 이것에 힘입은 바 매우 컸던 것입니다.

오늘날에도 日新이라는 말, 혹은 維新이란 말이 있습니다만, 「周나라는 비록 오래된 나라라 할지라도, 그 命은 오직 새롭다(周雖舊邦, 其命維新)」이어서 참으로 維新이라는 것은 尊貴한 것입니다. 이것을 통하여 역사文化도 維新이 아니고는 아니됩니다만, 오늘날 아직도 戰後의 友國을 通觀하여 볼 때, 앞서서도 말씀드렸듯이, 國防이라든가 經濟라든가 하는 方面에 치우치고 있는 것은 참으로 안타까운 일입니다. 그 政治・經濟의 근본에 있어 教育學問, 文化學藝라는 것이 보다 早速히, 보다 훌륭하게 보급되어 있지 않으면 아니된다고 생각되는 이때, 이 會가 열렸으니, 이것이 契機가 되어 크게 仁運, 文運이 일어나 — 仁이란 말은 매우 크고 넓은 말이어서 全文化를 대표하는 말이므로 — 참으로 輔仁, 즉 仁을 돕고 文化를 일으키는 일의 契機가 되고 原動力이 된다면 至極히 大慶스러운 일이라고 하여야 할 것입니다. 이제부터 이 會가 隆昌하게 되어, 友國 사이에서 자주 이같은 會合이 열리게 된다면, 더더구나 반가운 일이라 하겠습니다.

이 日本에 있어 그같은 意味에서 仁運, 文運이라는 것을 생각해보면, 아무래도 佛敎와 함께 儒敎라는 것이 커다란 貢獻을 하여 왔읍니다만, 이 儒敎의 興隆에 관하여는 中國과 韓國이 아무래도 第一의 淵源인데, 그 中國에서 共產政權의 樹立으로 말미암아 儒敎가 排擊되고, 그 바람에 제법 日本에까지도 미치고 있습니다. 그런 점을 생각해보면, 오늘날의 會合은 더욱더 그 意義가 尊貴하다는 것을 痛感하게 됩니다. 이 學問의 影響, 文化, 使命이라는 것이 점차로 自覺되고 普及되었다면, 그같은 時勢도 크게 變化하게 되는 것이나 아닐까 하는 것도 생각되는 것입니다.

德川幕府가 三百年 가까이 維持되었다는 것은 歷史적으로 하나의 奇蹟이라 하여도 좋을 것입니다. 이...

歡迎의 人事

安 岡 正 篤

△大會常任顧問・全國師友協會會長▽

저는 이미 蛇尾이 되겠습니다다는 모처럼의 모임이므로 한 말씀 感想을 말씀드리어 人事에 대신하고자 합니다.

戰後 内外의 情勢를 通觀해 볼 때, 아직도 오로지 政治・經濟——그 政治도 國防・經濟가 거의 그 내용의 전부입니다만, 内外의 交流만이 있을 뿐, 아무래도 文化・教養이라는 면에서의 交流는 매우 적은 것 같아 아쉬움에 여기고 있던 차에, 금번 友國 사이에 本會가 열리게 된 것은, 진실로 至極히 同慶해 마지 않는 바입니다.

어제 도會長先生께서 「有朋自遠方來하니 不亦樂乎」라는 『論語』冒頭의 말을 인용하셨습니다만, 저도 참으로 同感이 있습니다. 이에 聯想하는 일입니다만, 그 遠方으로부터의 尊貴한 道賢, 良朋이 한자리해 모였으니, 같은 論語에 「以文會友, 以友輔仁」이란 名言이 있듯이, 本會는 참으로 그와 같은 文會輔仁의 會이어서 진실로 有益한 일이라 생각됩니다.

그 論語도 실은 日本에서는 확실히 普及되고 있습니다. 그러나 참으로 부끄러운 수단이 있습니다. 「論語의

脫俗한 心懷를 高擧하고, 蓮의 군자다운 자태를 감상하며 性情을 陶冶하고, 梅花의 절기찬 毅力을 본받아 眞實을 實踐에 옮기셨을 듯한 선생의 모습을 떠올려 본다.

會員들은 典敎堂에 둘러앉아 「宋儒와 佛敎」라는 책을 읽었다. 두 시간 남짓 아침 글공부를 하면서, 불현듯 선생에 대한 그리움이 새로워졌다. 사랑다운 사람, 스승다운 스승이라 하든 오늘날, 스승 가운데 스승이신 선생이 살아 계시어 직접 묻고 배울 수 있다면, 進學修德의 뜻과 倍增할 것 같다.

아침식사와 점심의 코스를 간단히 하러 갔다. 식당에서 모스니 빵을 맛보았다. 蘇餅銘도 「蘇州生進其城守公之墓」라는 열전에 나타나 있다. 蘇州를 잃어가고 俗事에 얽매이지 않으려 오직 學問에만 精進하려 하였던 선생의 정신이 여기서 엿보인다.

典敎堂의 퇴원아오나, 그후 家私를

이기다리고 있다. 三伏더위에도 찻쓰고 正裝하여 端正히 앉아 있는 모습이 옛선비 彷彿하였다.

선생께서 지금 이곳에 되살아나신다면 어떻게 근엄하셨을까? 급격한 환경의 變化에 적응하기에도 벅찬 오늘날의 지식인들에게, 근엄이란 아무래도 불현듯 느껴질 것이다. 찻쓰고 또 찻쓰는 선생의 모습을 충절모쓰고 양복입는紳士로 바꾸어 그려보면, 도산서원날 依依不捨한 心情으로 떠나왔다.

〈高麗大學校 講義〉

〈退溪學報 第十六輯 豫告〉

卷頭辭……………退溪學研究院
隨想

博士學位論文……………丁淳睦

〈連載〉

退溪先生文集(懸吐·符號)……李家源

退溪逸話選(五)……………鄭飛石

退陶弟子列傳(十二)…………李家源

啓蒙傳疑(十二)……………姜天泰

自省錄(一)……………尹絲亭

四七私議……………呂箕東

退溪學界消息

退溪學研究院刊行圖書案内

모든 기록도 사라진다.

물론 점상으로 되어 있는 지역적
사물과 친위, 우리 인물을 典敎堂
에 모셔 앉아서 先生의 遺話들로
이야기를 나누다 보니, 있는 것 같고
이런 일이다.

유리호 수소는 典敎堂 앞의 두 단
계처럼 마루로 되어 있는데 두 개의
와진으로 마루로 되어 있다. 두 개의 마
루와 3칸짜리 가건전형의 櫺星이 있
다. 비루 木枕을 베고 누워 모기에
시달려야 하는 하룻밤이었지만, 선생
께서도 이러한 환경 속에서 그처럼
은 學問을 쌓고 德性을 닦으신 것이
라고 생각하니, 모두 달게 보겨진다.
인행은 나의 발자부터 서둘러 일어
났다. 書院 앞의 景物이 아침 햇살의
선명하게 빛나 보였다. 병풍처럼 둘러
쳐 있는 靈芝山 기슭에 10여 채의 한옥
들이 단정하게 자리 잡고 있다. 境內
의 樓마다 절려 있는 縣板들이 시선
을 끈다. 亦樂齋·博約齋·弘毅齋·

進道門 등 어느 곳 하나 짙은 뜻을
지니 않은 것이 없다. 亦樂은 배우
그 때 맞추어 이르러서 즐겁다 아니 할
수 있겠는가. 친구들로부터 學友
가 있는가. 博約은 친구가 많은가. (學
友 朋友, 不約 約, 有明 自遠方來,
不亦樂乎?) 여기서 由來한 것 같고,
博約은 一六 齋로 보일 제 배우고 禮로
서 자기들을 다스리고 조절한다 (博學
於文, 約之以禮) 여기서 由來하였으니,
弘毅는 一선비는 원대한 뜻을 배우고
강인하게 실천하지 않으면 안된다 (士
不可以不弘毅) 여기서 由來하였을 것이
다. 亦樂·博約·弘毅는 오늘날 교육
에從事하는 사람들이나 학생들이
다시 한번 음미할 값어치가 있는 것
이라고 생각했다.

書院 앞은 특색이 있고, 그 사이의
낙동강 상류 물이 굽이쳐 흐르고 있
다. 心懷를 한껏 豁達하게 하기 위해
이 곳을 찾으신다는 선생의 뜻을 짐작
할 만하다. 세면도구를 들고 나가지

그 유물들로 보았더니, 亦樂·博約·
弘毅의 門은 아담한 齋로 보이며 進
道門을 동쪽에서 보았다. 一六 齋 앞에는
수 못을 파고 그 수 위에 石을 놓아 進
道의 精神을 볼 수 있고, 博約은 一六
의 石을 중심으로 한 齋로 보이며 弘毅
모습을 볼 수 있다. 亦樂은 一六 齋로
보이는 隱微한 門을 볼 수 있고 弘毅
門은 弘毅의 精神을 볼 수 있다. 亦樂
저은다. 進은 進을 하는 의식이라
더러움의 물결이 아니고 맑은 물결이
살랑살랑 서기면서 흐르는 精神을
수는 특색이 있다. 바깥 모퉁이는 弘毅
의 精神을 바라볼 수 있다. 亦樂은
이런 弘毅를 할 수 있는 精神을 바라
볼 수 있다. 亦樂은 弘毅를 할 수
있다. 亦樂은 弘毅를 할 수 있다.

梅花를 사랑하였다고 한다. 亦樂은
의 精神을 生機를 받들어서 精神과
능력을 높여 弘毅의 精神을 높이고
죽마를 높이 드리는 弘毅의 精神을
자랑한다. 亦樂은 弘毅의 精神을

것인가.

여기에도 나는 자식이 없다. 及其也
自說을 修訂하여 高峯의 說과 折衷
하므로써 끝내는 高峯의 「考之未詳
察之未盡」으로 끝냈지만, 거기에는 六
六세라는 七十當年의 老學者 退溪의
깊은 良識이 아니었더라면, 七年論辨
이 그렇게 圓熟된 成果를 거두고 끝
냈을 것 같지가 않다.

권자는 근자에 와서 자주이 論辨過
程에 있어서의 退溪先生의 그 學者의
厚德의 다음이 풀려온 한다. 왜 그럴
가도 생각해 본다. 우리 周邊의 學的
風土에서 과연 저 「百年 전의 退·高
四七論辨과 같은 學術論辨이 가능할
것인가도 생각해보는 것이다. 우리
는 실로 두 先賢의 後學으로서 그들
의 遺德을 繼承할 수 있을 것인가.
이 시점에서 우리는 스스로를 自省하
지 않으면 안될 것만 같다.

退溪先生께서 「傳習錄辨」을 지으므
로써, 陽明學不振의 責任이 다치 退溪

에게 있는 것처럼 學界의 一角에서 이
야기 되고 있으나, 필자는 여기서 四
七論辨을 다시금 回想해보지 않을 수
없다.

진정 四七論辨에는 高峯이 있었으
나, 傳習錄辨에서는 高峯이 없었다.
傳習錄辨의 辯을 쓴 第二의 高峯이 없
었기에, 退溪로 하여금 續傳習錄辨의
辯을 쓸 기회를 허락하지 않은 채, 소
위 傳習錄辨의 一文으로 李朝 陽明學
의 운명을 결정지워 주었다는 사실은,
절코 退溪의 참 뜻이 아니었으리라 생
각해 본다.

분만 아니라 理氣論에 있어서는 그
牛牛·栗이 나왔고, 白湖의 退·高牛·
栗의 四賢을 비판한 四端七情, 人心道
心說이 쓰여지므로써, 陸崇한 學運이
展開되었음에도 불구하고, 왜 陽明學
에 관한 한 師說을 效之하여 이를 墨
守할 뿐 反論의 提起가 없었을까. 反
論의 提起가 없었던 陽明學의 不振은
결코 陽明學의 不振이 아니라 李朝

學界의 一大損失이 아닐 수 없다는
의미에서, 그 責任은 退溪에 있는 것
이 아니라, 오히려 그의 門下人에게
있음을 우리는 알아가야 할 것이다. 결
코 師說에 대한 承順만이 美德이 아
닐을 여기서 痛感하는 뜻에서, 第二의
高峯이 있었다라면 하는 아쉬움을 감
출 길이 없다. 이는 결국 退溪의 學的
度量에 대해서까지도 損傷을 가져온
책임은 오늘날의 後學들도 함께 지므로
써 오늘날에 다시금, 나설 수 있다면,
退溪先生으로 하여금 「續傳習錄辨」의
辯을 쓰시게 하므로써, 四·七論辨의
後光처럼 陽明學의 後光도 찬란하게
빛을 내어, 우리의 學術界에 다시금
榮光이 돌아오도록 해야 할 것만 같
다.

△前全南大教授▽

內學者뿐만이 아니라 世界各國의 碩學들이 찾아들어 그들이 머무르면서 研究할 수 있는 시설이 이루어져 學問의 國際交流의 中心지실을 하는 날이 하루 속히 다가오기를 소망한다.

十五輯의 「退溪學報」를 쳐다보니, 이역시 五年간의 피땀어린 學者諸位의 研究結果를 編輯者 또한 가슴 뿌듯한 보람을 느끼게 한다. 個人의 손에서 떠나는 마지막 호를 紀念하기 위하여 儒學의 本領인 忠孝思想의 特輯을 마련해 보았다. 적은 成果이지만, 無에서 有를 이룩한 所産 같아서 그저 대견스럽고 감개무량한 따름이다. 앞으로 十六輯부터는 質的 面에 置重하여 刷新된 學術誌로서 永遠無窮토록 發展을 期約하는 祈願을 담아 卷頭에 몇가지 所懷를 적어 이 學報의 續刊을 祝福해 두는 바이다.

李 東 俊

力으로 이끌어온 運營方式에서 脫皮하여 앞으로는 法人體를 갖춘 公共學術團體로 발전
을 기약하게 되었으니, 退溪學의 振興을 위해서 참으로 慶賀할 일이라 하겠다.

그동안 本研究院은 적지 않은 所業을 이룩했다고 自負해도 두방할 것 같다. 十五輯에
달하는 「退溪學報」의 發刊 이외에도 「聖學十圖」 「活人心方」 「性理諸家解抄」 등의 影印과
日本刻版 「李退溪全集」出版 金聲翰氏作「이마」 「退溪主題長篇小說」發刊・同日本語版出版
등을 통해 研究資料를 刊行했고, 두번에 걸친 退溪學研究 國際學術會議가 한국과 日本東
京에서 개최되었고, 여러번의 學術강연회도 開催하여 多大한 성과를 올렸다. 앞으로 退
溪學은 東洋三國뿐만이 아니라 歐美學界에까지 전파될 活路가 트인 것이다.

이와 같은 成果를 이룩하는 데는 뜻있는 많은 人士諸位와 各言論機關의 協助가 컸다는
것을再三 강조해 두지 않을 수 없다. 특히, 故朴鍾鴻博士와 故李相殷博士, 두분의 退
溪學發展에 대한 功勳이 많았으며 그리고, 退溪學發展을 爲해 집필하여 주신 여러 先生
님과 名譽會員, 贊助會員 또는, 一般會員으로 加入하여 同心하신 有志諸位에게도 깊은
謝意를 表해 둔다.

생과 권대 退溪先生은 民族의 스승이었고, 우리의 人倫과 道義의 길을 마련한 萬世의 道
學者였기에, 先生의 學問은 한낱 家學의 좁은 테두리에 두거나, 歷史家의 研究對象으로
限定시키는 愚를犯해서는 안된 것이다. 앞으로, 退溪學은 民族主體思想의 淵源이 되고,
健全한 國民倫理의 規範의 基礎로서 오늘날 살아作用하는 實踐倫理가 되어야 할 것이다.

社團法人體 退溪學研究院의 새出發과 더불어 退溪學이 民族의 學問이 되고, 國民精神
의 大綱으로서 日常生活에서 「教」와 「誠」의 精神을 實踐하는 價值觀의 基本이 될 것을
企願한다. 그리고, 東아시아 書院文化의 精華라 할 「陶山書院」도 退溪先生께서 窮理致
知를 모아 講學하시던 生動하는 學問의 殿堂이었으므로,今後도 그 뜻한 이어받아 國

卷 頭 辭

退溪學中興을 표방하고 본「退溪學報」를創刊한지도 어느덧 五年의 세월이 흘렀다. 그 동안 十五輯을 간행하여 바야흐로退溪學研究가 우리나라學界에 定着되었을 뿐 아니라 日本・自由中國 및 歐美學界에까지 퍼져「世界 속의 退溪學」으로 발돋움할 跳躍臺가 마련되었다.

이제籌備段階의 退溪學研究院도 退溪學의 새學風을 다시 일으키는 바탕이 다져져 社団法人體로 發展하는 것일 契機로, 그 소임을 다하게 된 셈이다. 생각해보면 一九七〇年 退溪先生의 二百周忌를 記念하는 紀念事業으로

朴正熙 大統領께서 陶山書院重修事業을 마련하신 이래로 研究論文集「退溪學研究」가 발간되고, 社會有志에 의한 退溪先生銅像建立, 退溪先生遺品展示會 및 紀念講演會 등 紀念事業이 終了된 후, 일단 中興의 土臺가 마련된 退溪學中興의 新氣運을 永續的인 學風으로 形成시키기 위해, 본「退溪學報」가 發刊되어 그 中興運動의 求心的 役割을 담당해 온 것이다. 이學報는, 그財政・編輯面에서는 많은有志・學者諸位의 아낌없는 協助로 이루어졌으나, 그運營은 個人的 執念에 맡겨졌었던 것이며, 언젠가는 社團法人으로 옮겨갈計劃下에 있었다.

現在 退溪學研究는 이미 中興의 契機를 타고 國際的 性格을 띠게 되었고, 本格的인 事務局의 設置가 必要하리만큼 長遠의 計畫을 본 것이다. 이에 研究院은 지금까지 獨

目次



卷頭辭

隨想

歡迎의 人事

〈特輯〉韓國倫理思想의 傳統

——特司 忠孝思想을 中心으로——

柳正東・安炳周・李東俊・李完裁・金斗河・

李家源・裴宗鎬・崔昌圭・李楠永

〈附〉日本 忠孝思想論 三篇

阿部吉雄・宇野精一・友枝龍太郎

退溪先生文集 題吐・符號△四▽

退溪逸話選△四▽

退溪名著研究・啓蒙傳疑△一一▽

〈退溪思想講演論文〉

李退溪外 能本實學黨

退溪先生の 哲學思想과 現代社會

退溪思想의 十九世紀展開

朝鮮朝 道學精神과 士林政治의 特色

退溪學界消息

☆退溪學研究院 八月二十日 退溪思想講演會 終了 ☆中國哲學史研究會 成立

退溪學研究院 友枝龍太郎 渡部學 崔昌圭 姜天奉 鄭飛石 李家源

退溪學研究院刊行圖書案内

李東俊 4

李乙浩・李康洙 7

安岡正篤 12

17

93

93

93

93

93

93

93

93

93

93

93

93

93

93

93

93

93

編輯委員會

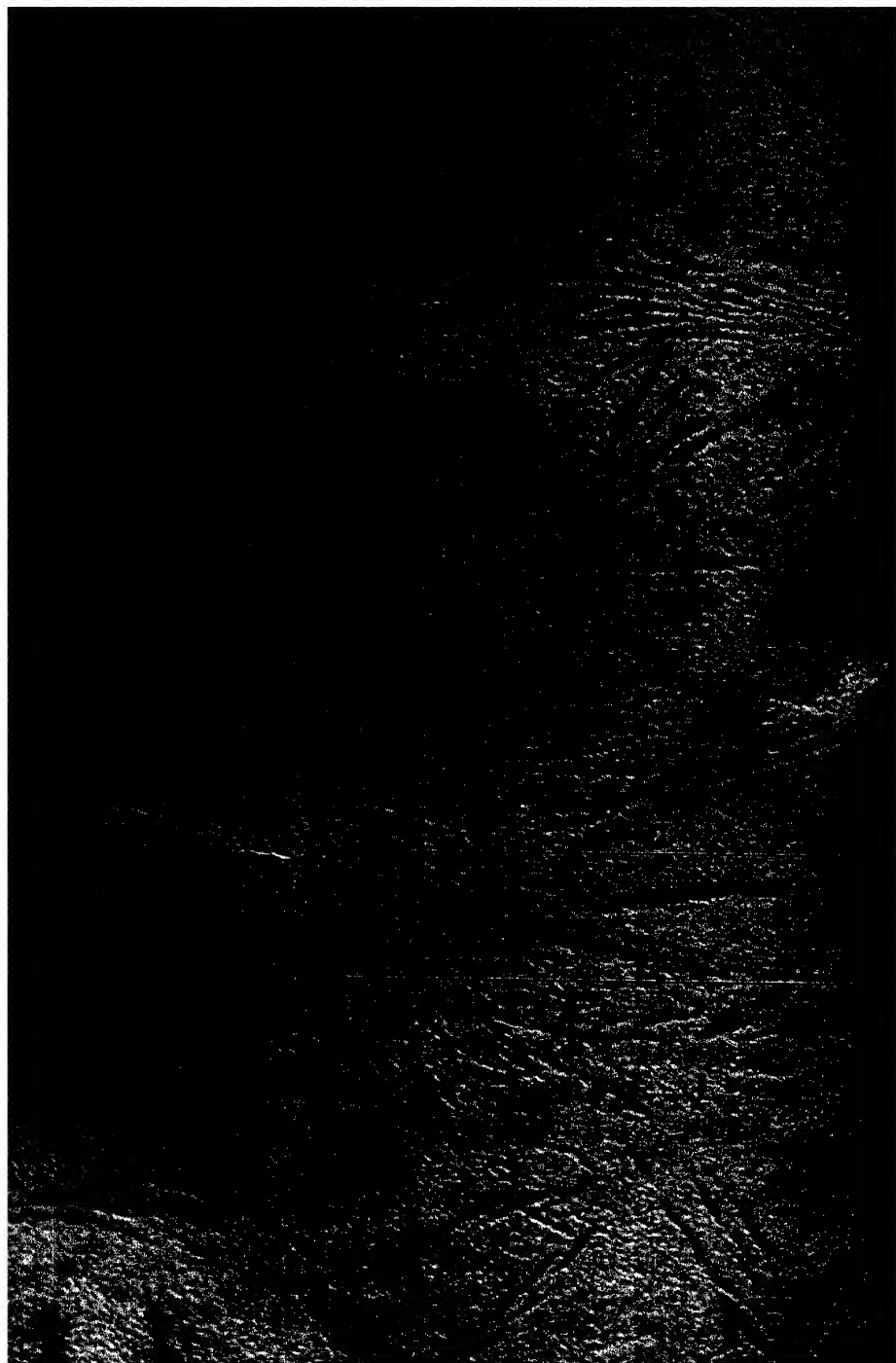
李	李	李	李	申
寅	東	家	佑	一
基	俊	源	成	澈

第十五輯 通卷第十五卷 一九七七年十月十五日 發行

退溪學報



退溪學研究院



編 後 記

○…… 이번 號는 日本 東京에서 關係된 近世 東亞細亞에 있어 서의 朱子學과 李滉學 一國 學術 術會 論을 特稿으로 다루었다.

물론 東亞細亞 東亞 文明의 强 勢에서 東洋思想 그중에서도 儒學 을 바라보는 現代人들의 눈은 内外를 變換하고 批判의 이었다. 어느 學問이 고 그 自體內의 機能과 機能能을 지 니고 있는바, 朝鮮時代指導理分이었 던 儒學儒學에 대하여 그 否定的인 추 박이 強調된 現今의 趨勢는 西歐思 想을 우리보다 한발자 먼저 받아들이 는 日本 植民地史觀에 根據하는 바, 그 日本國 東京에서 日本의 卓識있는 사 람들에 의해서 退溪先生을 기리는 學術 會議가 開催되었다는事實은 여러면에서 우리의 成價를 새롭게 해주었다.

이문제가로, 작가는 우리 文化를 肯定的으로 받아들이는 精神的 風土 를 바로 세우고, 그에게는 科學文明의 極에 達해서도 生의 滿足을 찾지 못 하고 바라는 現代人들에게 다시 한 번 東方에서 眞을 구하도록 하는 계 기가 이루어 지도록 기원해 본다.

원고송인하신지 못한 李東俊, 李 了圓 諸君은 이번 本 報에 刊載되었 던 李 了圓 諸君의 원고를 刊載하고는 主文 改換하였다. 基調 演說 原稿의 充實을 기하기 위하여 原方대로 刊行 하였다. 다른 가운데서도 李 了圓 諸君을 말아 主文 改換된 大學校의 安松周, 李 慶衡 諸 君 諸 君에 眞心으로 感謝드 린다.

▽……一九七四年 四 輯부터 七 回이 정처 連載되어 讀者 諸君의 愛護를 받 아온 「李 仲久 書」가 이번 號로 끝을 맺는다. 그 동안 譯註를 맡아 수고해 주신 成均館 大學校의 李市 教授의 勞 苦에 感謝드린다.

▽…… 李 家 淵 教授의 田 陶 弟 子 列傳 은 特輯 과제로 原稿가 刊載 掲載하지 못했다. 또한 特輯 原稿의 接受지연 및 翻譯關係로 原稿보다 늦게 發行하 게 된 것도 아송려 사과드린다.

▽…… 本 研究院은 退溪學을 主題 로한 研究論文을 刊載, 刊載한은 물 론 더 나아가 韓國學 關係 論文에 대 해서도 門戶를 개방하고 있는 바, 讀者 諸君의 積極的인 參與를 期待한다.

退溪學報 第十四輯

一九七四年 七月二十三日

退溪學 研究會

李 東俊 事務室

電話 七七七-五六三三

對談 口五三三(四三)

發刊 號 一三三三

發刊 日 一九七四年

七月二十三日

△ 一 號 八〇〇(四三)

印刷 處 서울 市 府 林 式 會 社

本 報 報 院 刊 行 圖書 發 賣 處

中 國 圖書 展 示 館 72 一八四二

日 路 書 館 74 一七二二

通 文 館 72 四三三五

光 花 閣 書 籍 社 74 八二〇〇

良 友 堂 74 四二九二

本 院 事務 室 777 五六三三

△ 地方에서 本院 刊行 圖書를 購入하고

저하는 本은 本 報에 끼여 있는

對 替 用 紙 疊 活 用 하 여 주심시오

冊第十一輯 (一九七六年九月三十日發行) 五〇〇號

卷頭辭……………退溪學研究院

想……………鄭飛石・柳正東

手學의 韓國傳播考(三)

尤庵 宋時烈 (附原文)……………錢穆・李龍衡譯

高麗大學校哲學博士學位論文

退溪의 價值觀에 關한 研究……………尹 絲 淳

連載

退陶弟子列傳(九) 金誠一篇……………李家源

退溪名著譯註・答李仲久書(五)……………李東歡

退溪名著研究・啓蒙傳疑(七)……………姜天奉

理發而氣隨之에 關한 論議(上)……………全斗河

各宋說變氏反駁附記에 대하여……………劉明鍾

(書評) イマ物語(イマ) 日本語版(阿部吉雄・申植庵譯

退溪學界消息

☆退溪思想研究國際세미나日程確定 ☆姜天奉氏別世

☆金思連, 退溪詩로 文公部長官賞 ☆李鳳純女史 獎學

金本院에 寄托

退溪學研究院 刊行圖書案内

冊第十二輯 (一九七六年十二月三十日發行) 五〇〇號

卷頭辭……………退溪學研究院

隨 想……………全斗河・申一澈

退溪先生文集(二) 懸吐 및 符號……………李家源

退溪先生 逸話選(一)……………鄭飛石

連載

退陶弟子列傳(十) 成渾篇……………李家源

退溪名著譯註・答李仲久書(六)……………李東歡

退溪名著研究・啓蒙傳疑(八)……………姜天奉

理發而氣隨之에 關한 論議(中)……………全斗河

「各宋說變氏反駁附記에 대하여」에 대하여……………全斗河

退溪學界消息

▽陶山書院院務處理規程 堂會에 決定

陶山書院院務處理規程・推定委員會名單

退溪學研究院 刊行圖書案内

伊藤の實現〇〇〇退溪の「教」思想……李相殷

退溪學界消息△退溪學研究會報告決定▽

第九輯△一九七六年三月三十一日發行▽ 五〇〇号

卷頭辭……………李寅基

隨想

金八峰・金蒙靈・金聲輪・車柱環

△成均館大學校哲學博士學位論文▽

退溪の哲學思想研究……………柳正東

——寫理外居教育中心〇〇〇——

遺稿

退陶弟子列傳△7▽南致利篇 李家源

退溪名著譯註・答李仲久書 3▽ 李東歡

退溪名著研究・啓蒙傳疑 5▽ 姜天寧

答李敬齋氏尺牘……………全斗河

故朴鍾鴻博士書哀悼辭……………李東俊

退溪學界消息

☆退溪學研究會報告決定

☆日本退溪學會報告決定

☆退溪學研究會報告決定

☆故朴鍾鴻博士書哀悼辭

退溪學研究刊行圖書案内

第十輯△一九七六年三月三十一日發行▽

卷頭辭……………

隨想

錢穆・阿部吉雄・李相殷・金聲輪・

渡部學・韓保平・李相殷・金聲輪・

松戸光夫・宋景雲・金聲輪・金聲輪・

松尾孫八

△特輯▽退溪思想研究國際學術大會

1、基調講演

錢穆・阿部吉雄・韓明洙

2、研究發表

李家源・渡部學・姜周鎮・宋景雲

3、特別寄稿……………山崎道夫

△連載▽

退陶弟子列傳△8▽趙穆篇 李家源

退溪名著譯註・答李仲久書△4▽ 李東歡

退溪名著研究・啓蒙傳疑△6▽ 姜天寧

退溪學界消息

☆退溪學研究會報告決定

☆日本退溪學會報告決定

☆退溪學研究會報告決定

☆紀念辭……………

退溪學研究院刊行圖書案内

△書評▽慶北大「退溪學研究」(第一輯).....全斗河
退溪學研究動向△慶北大「退溪學研究」第一輯 發刊/四七
論爭上の(四端)解釋에 대한 宋教授發表等▽

第四輯△一九七四年十二月二十五日發行▽ 四五〇頁
卷頭辭.....朴鍾鴻

李退溪の性理學(論文).....蔡茂松

「道統」退陶弟子列傳(四).....李家源

亦樂書齋再再論.....渡部學

退溪先生の理倒說小考.....李鍾述

「退溪名著選註」答李仲久書譯註.....李東歡

啓蒙傳疑研究〔2〕.....姜天奉

「道統」退溪先生詩譯註(中).....李家源

△書評▽大道書院의 李熙先生先生.....阿部吉雄

「書評」退溪先生の手續「吾人心方」.....李熙大

第五 六輯△一九七五年五月二十五日發行▽ 七〇〇頁

卷頭辭.....朴鍾鴻

「국사」教科書의 性理學 叙述 批判.....李相殷

朱子學의 韓國傳播.....錢穆著・李相殷譯

「原文」朱子學流衍傳國.....錢穆

「附」錢穆先生の著述年表.....李相殷

「附」陶淵明列傳(五).....李家源

日本の 朱子學.....阿部吉雄
退溪の人間と思想.....尹絲淳

「退溪名著選註」答李仲久書譯註(2).....李東歡

啓蒙傳疑研究〔3〕.....姜天奉

「道統」退溪先生詩譯註(三).....李家源

△書評▽慶北大「退溪學研究」(第二輯).....全斗河

第七輯△一九七五年十月三十日發行▽ 五〇〇頁

金鍾泌總理 揮毫△道義之源 教學之方 修己之本▽

朱子學의 韓國傳播考(2)(李栗谷篇)(附原文).....錢穆

退陶弟子列傳(六)(栗谷篇).....李家源

啓蒙傳疑研究〔4〕.....姜天奉

全斗河氏の書評を 反駁す.....宋兢燮

日本刻版 李退溪全集 影印本序 吳 解題.....阿部吉雄

退溪學界消息△退溪學研究 平 李熙大 吳仁 吳熙慶研究
後援會發足▽

第八輯△一九七五年十二月三十日發行▽ 五〇〇頁

卷頭辭.....李相殷

四端七情論論하는 言.....錢穆

以高四七論論하는 言.....錢穆

朱子性理學及 論理.....錢穆

.....李家源

退溪學報 過月號紹介

●創刊號 八一九七三年十月二十五日發行 二五頁

●編輯 退溪學研究院 退溪學報編輯委員會 退溪學報編輯委員會

●刊 辭 朴鍾鴻

●退溪先生學問十圖贊詩 梁啓超

●退溪學과 그 研究方法的 問題 李相殷

●特別寄稿 宇野哲人

●退溪先生年譜(抄錄) 李家源

●退溪先生年譜(抄錄) 阿部古雄

●退溪先生年譜(抄錄) 李完哉

●退溪先生年譜(抄錄) 李東俊

●退溪先生年譜(抄錄) 李東俊

●退溪先生年譜(抄錄) 李東俊

●退溪先生年譜(抄錄) 李東俊

●退溪先生年譜(抄錄) 李東俊

●退溪先生年譜(抄錄) 李東俊

●退溪先生年譜(抄錄) 李東俊

●退溪先生年譜(抄錄) 李東俊

●退溪先生年譜(抄錄) 李東俊

●退溪先生年譜(抄錄) 李東俊

●退溪先生年譜(抄錄) 李東俊

●退溪先生年譜(抄錄) 李東俊

退溪學報 過月號紹介

退溪先生年譜(抄錄) 李東俊

退溪先生年譜(抄錄) 李東俊

退溪先生年譜(抄錄) 李東俊

退溪先生年譜(抄錄) 李東俊

退溪先生年譜(抄錄) 李東俊

退溪先生年譜(抄錄) 李東俊

退溪先生年譜(抄錄) 李東俊

退溪先生年譜(抄錄) 李東俊

退溪先生年譜(抄錄) 李東俊

退溪先生年譜(抄錄) 李東俊

退溪先生年譜(抄錄) 李東俊

退溪先生年譜(抄錄) 李東俊

退溪先生年譜(抄錄) 李東俊

退溪先生年譜(抄錄) 李東俊

退溪先生年譜(抄錄) 李東俊

退溪先生年譜(抄錄) 李東俊

退溪先生年譜(抄錄) 李東俊

退溪先生年譜(抄錄) 李東俊

退溪先生年譜(抄錄) 李東俊

退溪先生年譜(抄錄) 李東俊

退溪先生年譜(抄錄) 李東俊

聖學十圖

影印・退溪先生圖說十二圖
附・黎元洪贊辭・梁啓超贊詩

退溪先生遺作인 「聖學十圖」와 中國의 名士 梁啓超・黎元洪 兩氏의 贊辭 등을 影印한 도합 十二幅의 圖說集。

이 두 가지 影印文書는 지금부터 五十年前(一九二〇年頃) 中國北京 尚德大學에서 國民精神의 振作을 위해서 影印發刊했던 것으로 본 院에서 간신히 그 一部를 求得하여 刊行한 것이다.

〈屏風用特大版簡케이스入・三〇〇〇원〉

당시 中國에서 이 影印事業에 中華民國 大總統 黎元洪 등 名士 五十餘名이 連署 發起했던 것만 봐도 그 比重을 알 수 있다. 十幅 또는 十二幅 병풍을 만들 수 있도록 특수大型판형으로 高級紙에 影印 하였으며 教育資料로도 훌륭하다.

聖學十圖譯解

譯註・李相殷

〈裝版 吉面・半洋裝・三〇〇원〉

본래 「聖學」이란 中國哲學의 總稱, 이를 모두 간추려 大體에서 風潮發露 範圍에 이르기까지 열목 圖說로 엮은 것이 바로 「聖學十圖」이다. 그러나 워낙 深奥한 哲理과 難題한 漢이 없지 않았던 것을 李相殷博士의 平易한 譯解로 누구나 알 수 있게 한 것이다.

學生에게 退溪學을 올바르게 가르칠 수 있는 最良의 參考書로 用할 수 있다.

活人心方

影印・古代요가圖
解題・李東源

〈菊倍特裝製本 三〇〇〇원〉

원래 「活人心方」은 明의 玄微道人 朱樸(一四〇三~一四四六)의 著述인 家者流의 著述. 本院에서 影印・刊行한 이 책은 退溪先生의 所藏한 「退溪先生遺墨」중의 한 책이다. 朱樸은 先生의 十世孫 趙省流 志淳公의 「小波」이 붙어 있는 古本인 「活人心方」은 省流公의 手蹟이다. 그 중 특히 八倍圖는 古本의 「오곡」로서 唯一의 養生圖이라 오늘날 사는 우리에게도 勸戒가 津津하다.

性理學諸家解抄

影印・退溪先生手筆本六十六葉
解題・李東源

△縮式製本・三〇〇〇圓▽

「性理學諸家解抄」는 退溪先生께서 性理學을 研究하실 때 著述의 功을 托解하신 六十六葉의 手筆本을 本院에서 影印대로 影印・刊行한 것. 이 手筆本에는 二十餘군데 「漫按」과 아울러 先生의 附記의 本이고 여러 곳에 圖가 插入되어 學界의 關心事가 되어 있다. 「啓蒙傳疑」와 더불어 雙璧의 存在였으나 某家의 極秘藏으로 「龜山全書」一冊에 附載된 일이 없었던 珍貴本이다. 이번 刊行으로 실로 四百年의 功을 본 것이다.

退溪學研究

1972年刊

退溪先生四百年紀念論文集

退溪先生四百周年忌를 紀念하여 發刊한 論文集. 지금은 故人이 된朴鍾鴻博士를 비롯하여 高大名譽敎授 李相殷博士、延大 李家南博士 등 斯界의 碩學들의 珠玉같은 論文十篇이 收錄된 紀念碑的 刊行物.

△收錄論文內容▽

退溪의 時代의 背景	朴鍾鴻
退溪의 學問과 思想	李相殷
退溪의 詩歌文學研究	李家源
李朝史에 있어서의 退溪	姜周鎭
退溪先生과 奇高峯	李乙浩
退溪先生의 敎에 對한 倫理的 考察	柳正東
退溪先生의 學問의 方法	全斗河
退溪의 存在論	辛完栽
退溪의 思想의 哲學的 考察	辛東俊
退溪의 價值論	尹絲淳

菊版二六面・高級洋裝제이스入庫000圓

日本儒學者들이 본 退溪先生과 退溪思想

- 朝鮮의 退溪 以後 이 길을 負荷하고자 한 者를 내
알찌기 듣지 못했노라. —佐藤直方 <十七世紀>
- 그 學識의 이론(到) 바는 도시 元·明 諸儒의 類가 아
니로다. —佐藤直方
- 朱子以來的 一人. —格萊默齋 <十七世紀>
- 百世之下에 朱子의 길을 이은 者는 退溪 그 사람으로
다. —菰 孤山 <十八世紀>
- 元·明時代를 通해서 古今絶無의 眞儒이다.
—橫井小楠 <十九世紀初>
- 程朱의 學은 朝鮮의 李退溪에게 傳하고 一中略이
이제 그 學을 傳하여 이를 今上皇帝<明治天皇>에 바
쳤노라. —元田永孚
<日本人들이 明治第一의 功臣이라고 稱頌하는 學者, 日
本教育의 百年大計에 이룩했다는 教育勅語의 起草者>

□ 本全集의 內容 □

● 上卷△五〇五面▽

☆ 朱子書節要△二十卷二十冊 大塚退野手
澤本▽

☆ 延平問答△二卷二冊▽

● 下卷△五二二面▽

☆ 李退溪書抄△十卷十冊

☆ 天命圖說△一卷鄭之雲·李滉共撰一冊▽

☆ 聖學十圖說△戊辰封事△一卷一冊▽

☆ 易學啓蒙圖說△四卷二冊▽

☆ 自省錄△一卷二冊 阿部吉雄 手澤本▽

☆ 朱子行狀△一卷一冊 植本惺齋手澤本▽

☆ 西銘考證講義△一卷一冊 中村習齋 手
澤本▽

☆ 七先生遺像贊△一卷一冊▽

☆ 心經附註△四卷四冊 或은 一冊▽

● 退溪先生의 學說은 이 上卷의 朱子書節要와 下卷의 李退溪書抄에 最로 詳히 載되어 있다. 이 兩書는 退溪先生의 學說을 最로 詳히 載어 있는 書로, 退溪先生의 學說을 研究하는 者는 이 兩書를 必히 讀하여야 한다. 이 兩書는 退溪先生의 學說을 最로 詳히 載어 있는 書로, 退溪先生의 學說을 研究하는 者는 이 兩書를 必히 讀하여야 한다.

退溪思想은 어제의哲學이아
니다。그것은 우리民族이 이룩
한 하나의 金字塔이며 世界文化
의 未來展望을 밝혀주는 巨大한
오늘의 指標이다。

退溪先生逝去四百五周忌紀念出版

日本刻版

李退溪全集

東京大學名譽教授・文壇
日本李退溪研究會長

阿部吉雄 編

五〇〇部限定版

上・下一帙

頒布價 一八〇〇〇圓

體裁

豪華洋裝 表紙・布クロス

金箔鐵印・二重ケイス入

80그型特殊高級紙使用

退溪先生은 우리民族이 낳은 偉大한 思想
家이며、退溪思想은 우리民族이 이룩한 찬
연한 金字塔이다。

退溪先生을 모르고 韓國學을 말할 수 없
듯이 退溪思想을 모르고 近代 日本文化의
深淵을 밝힐 수는 없다。

그들은 이미 退溪思想의 眞價를 世界文化
의 未來展望에서 보려고 試圖하고 있다。

「自省과 省察과 體察을 通하여 人間精神
의 尊嚴性과 그 存在를 再確認하는데 大本」
(本全集 編者 阿部吉雄 博士序)을 두고 있
는 退溪先生의 思想은 二十世紀 物質文明의
굴레 속에서 자칫 「人間喪失」의 지경에 빠
져 몸부림치는 現代人에게 確然한 方向을
提示해 주는 巨大한 指標이다。

退溪學研究院

內 案 書 圖 行 刊

退溪學研究院은 目的事業의 하나로 研究誌「退溪學報」(季刊)를 비롯하여 아래와 같은 退溪學關係圖書을 斷續 刊行하고 있습니다.

本院刊行圖書는 原則의으로 會員에게만 配布하고 있습니다만 一般을 爲해서도 多少의 餘裕部數를 確保하고 있습니다. 購讀希望者는 本學報에 끼워 있는 對替用紙에 冊名을 적어서 申請해 주십시오.

既 刊 目 錄

◀● 既刊 ○ 近刊▶

● 退溪學報(季刊)▽

本院機關誌의 性格으로 退溪學研究를 中心으로 한 論文・研究資料・國內外學界動向等을 다루고 있는 退溪學報는 好評裡에 發行되어 이 번으로二十九輯이 나왔습니다.

研究誌인 만큼 會員制로 하여 限定部數만을 發行하고 있으므로 絶版되는 수가 있습니다. 缺本없이 구독하시려면 되도록 會員으로 加入하시는 것이 有利합니다. (本學報153面參照) (會費Ⅱ一年 5,000원 一冊 1,000원)▽

● 李退溪全集(日本刻版)

編・阿部吉雄

・日本退溪學研究院會長・東京大學名譽教授▽

● 이 마(退溪先生題長編) 作・金聲翰

● 이마物語(이마「日本語」) 譯・金聲翰

● 退溪學研究 退溪先生四百周忌紀念論文集

● 性理諸家解抄(影印) 退溪先生遺墨六十六葉

● 活人心方(影印) 退溪先生遺墨

● 聖學十圖(影印・12圖) 退溪先生圖說附贊辭

● 聖學十圖講解

❀ 退溪學報規定 ❀

1. 本學報는 「退溪學報」라 稱한다.
2. 本學報는 菊版 150面 內外의 規模로 發刊되는 季刊誌로서 年 4回 刊行한다.
3. 本學報는 研究院의 定期刊行機關誌의 性格을 갖는다.
4. 本學報는 退溪學研究을 中心으로 論文, 研究資料, 文獻解題, 退溪學研究動向, 海外學界와의 學術交流, 그밖의 韓國學研究 및 普及 등을 내용으로하는 學界通信의 性格으로 編輯한다.
5. 本學報는 本誌編輯委員會가 編輯하고 本院事務局이 刊行한다.
但 編輯委員會規定은 따로 定한다.
6. 本學報는 會員制를 두어 普及한다.
7. 會員은 다음 3 가지로 區分한다.
(가) 名譽會員
(나) 贊助會員
(다) 普通會員
名譽會員은 十萬원 以上, 贊助會員은 一萬원을 納付한 人士로 하고 普通會員은 年會費 一千五百원으로 한다.
但 名譽會員에게는 退溪學研究院에서 刊行하는 出版誌 一부를 提供하고 贊助會員에게는 學報를 提供하고 普通會員에게는 年刊 學報(送料 本院 부담)를 提供한다.
8. 本學報의 連絡處는 서울特別市中區乙支路1街16
三一빌딩(李東俊) 電話 (23) 0732

退溪學研究院
退溪學報

會員名簿

(10)

1977年 6月現在

△보통회원

李東甯 敬福 단동시 신안동 二八一 一八

정석대 인천시 남구 동진서부동二三六

崔龍植 서 울 시 과 산 구 신 당 동 三 一 九 一 門

金煥在 許守時 爲 韓 三 一 三

金龜 卷一百一十九

朝鮮書院

은경의사공주비

南
海
山
王
公
廟
前
街
口
對
面

[illegible][illegible]

$\frac{1}{2}$

1
 2
 3
 4
 5
 6
 7
 8
 9
 10
 11
 12
 13
 14
 15
 16
 17
 18
 19
 20
 21
 22
 23
 24
 25
 26
 27
 28
 29
 30
 31
 32
 33
 34
 35
 36
 37
 38
 39
 40
 41
 42
 43
 44
 45
 46
 47
 48
 49
 50
 51
 52
 53
 54
 55
 56
 57
 58
 59
 60
 61
 62
 63
 64
 65
 66
 67
 68
 69
 70
 71
 72
 73
 74
 75
 76
 77
 78
 79
 80
 81
 82
 83
 84
 85
 86
 87
 88
 89
 90
 91
 92
 93
 94
 95
 96
 97
 98
 99
 100
 101
 102
 103
 104
 105
 106
 107
 108
 109
 110
 111
 112
 113
 114
 115
 116
 117
 118
 119
 120
 121
 122
 123
 124
 125
 126
 127
 128
 129
 130
 131
 132
 133
 134
 135
 136
 137
 138
 139
 140
 141
 142
 143
 144
 145
 146
 147
 148
 149
 150
 151
 152
 153
 154
 155
 156
 157
 158
 159
 160
 161
 162
 163
 164
 165
 166
 167
 168
 169
 170
 171
 172
 173
 174
 175
 176
 177
 178
 179
 180
 181
 182
 183
 184
 185
 186
 187
 188
 189
 190
 191
 192
 193
 194
 195
 196
 197
 198
 199
 200
 201
 202
 203
 204
 205
 206
 207
 208
 209
 210
 211
 212
 213
 214
 215
 216
 217
 218
 219
 220
 221
 222
 223
 224
 225
 226
 227
 228
 229
 230
 231
 232
 233
 234
 235
 236
 237
 238
 239
 240
 241
 242
 243
 244
 245
 246
 247
 248
 249
 250
 251
 252
 253
 254
 255
 256
 257
 258
 259
 260
 261
 262
 263
 264
 265
 266
 267
 268
 269
 270
 271
 272
 273
 274
 275
 276
 277
 278
 279
 280
 281
 282
 283
 284
 285
 286
 287
 288
 289
 290
 291
 292
 293
 294
 295
 296
 297
 298
 299
 300
 301
 302
 303
 304
 305
 306
 307
 308
 309
 310
 311
 312
 313
 314
 315
 316
 317
 318
 319
 320
 321
 322
 323
 324
 325
 326
 327
 328
 329
 330
 331
 332
 333
 334
 335
 336
 337
 338
 339
 340
 341
 342
 343
 344
 345
 346
 347
 348
 349
 350
 351
 352
 353
 354
 355
 356
 357
 358
 359
 360
 361
 362
 363
 364
 365
 366
 367
 368
 369
 370
 371
 372
 373
 374
 375
 376
 377
 378
 379
 380
 381
 382
 383
 384
 385
 386
 387
 388
 389
 390
 391
 392
 393
 394
 395
 396
 397
 398
 399
 400
 401
 402
 403
 404
 405
 406
 407
 408
 409
 410
 411
 412
 413
 414
 415
 416
 417
 418
 419
 420
 421
 422
 423
 424
 425
 426
 427
 428
 429
 430
 431
 432
 433
 434
 435
 436
 437
 438
 439
 440
 441
 442
 443
 444
 445
 446
 447
 448
 449
 450
 451
 452
 453
 454
 455
 456
 457
 458
 459
 460
 461
 462
 463
 464
 465
 466
 467
 468
 469
 470
 471
 472
 473
 474
 475
 476
 477
 478
 479
 480
 481
 482
 483
 484
 485
 486
 487
 488
 489
 490
 491
 492
 493
 494
 495
 496
 497
 498
 499
 500
 501
 502
 503
 504
 505
 506
 507
 508
 509
 510
 511
 512
 513
 514
 515
 516
 517
 518
 519
 520
 521
 522
 523
 524
 525

一、
 二、
 三、
 四、
 五、
 六、
 七、
 八、
 九、
 十、

沈克澤 서울시영등포구 시흥1동 二三一五

閔丙儀 서읍시 관악구 봉천2동 四五七一—二〇

沈相弼 서울시 서대문구 옥천동 二二六一—一五七

尹甲植 대구시 남구 대명동 一五八〇—四

경남 합천군 묘산면 화양동

이광제 서울시 성북구 상월곡동二三一一五

全株植 서울시 성북구 장선동 二가 一九五

李樹燦 부산시 서구 경남 교육위원회 주무관과

閔丙華 北鮮군드개면 각산동

趙性來 馬山詩 卷三 六三—七

지성기 서유지 죽구 칠당 七洞 八〇—四三三

[illegible]

이원박 서숙시 등대봉주 저본판통 一一九一

安撫煥
서유지
과악부
사단등
三十一
一六八

李康五
和昌
二二
二二
二二
三

一、二、三、四、五、六、七、八、九、十、十一、十二、十三、十四、十五、十六、十七、十八、十九、二十、二十一、二十二、二十三、二十四、二十五、二十六、二十七、二十八、二十九、三十、三十一、三十二、三十三、三十四、三十五、三十六、三十七、三十八、三十九、四十、四十一、四十二、四十三、四十四、四十五、四十六、四十七、四十八、四十九、五十、五十一、五十二、五十三、五十四、五十五、五十六、五十七、五十八、五十九、六十、六十一、六十二、六十三、六十四、六十五、六十六、六十七、六十八、六十九、七十、七十一、七十二、七十三、七十四、七十五、七十六、七十七、七十八、七十九、八十、八十一、八十二、八十三、八十四、八十五、八十六、八十七、八十八、八十九、九十、九十一、九十二、九十三、九十四、九十五、九十六、九十七、九十八、九十九、一百。

一、二、三、四、五、六、七、八、九、十、十一、十二、十三、十四、十五、十六、十七、十八、十九、二十、二十一、二十二、二十三、二十四、二十五、二十六、二十七、二十八、二十九、三十、三十一、三十二、三十三、三十四、三十五、三十六、三十七、三十八、三十九、四十、四十一、四十二、四十三、四十四、四十五、四十六、四十七、四十八、四十九、五十、五十一、五十二、五十三、五十四、五十五、五十六、五十七、五十八、五十九、六十、六十一、六十二、六十三、六十四、六十五、六十六、六十七、六十八、六十九、七十、七十一、七十二、七十三、七十四、七十五、七十六、七十七、七十八、七十九、八十、八十一、八十二、八十三、八十四、八十五、八十六、八十七、八十八、八十九、九十、九十一、九十二、九十三、九十四、九十五、九十六、九十七、九十八、九十九、一百。

一五九

14
 15
 16
 17
 18
 19
 20
 21
 22
 23
 24
 25
 26
 27
 28
 29
 30
 31
 32
 33
 34
 35
 36
 37
 38
 39
 40
 41
 42
 43
 44
 45
 46
 47
 48
 49
 50
 51
 52
 53
 54
 55
 56
 57
 58
 59
 60
 61
 62
 63
 64
 65
 66
 67
 68
 69
 70
 71
 72
 73
 74
 75
 76
 77
 78
 79
 80
 81
 82
 83
 84
 85
 86
 87
 88
 89
 90
 91
 92
 93
 94
 95
 96
 97
 98
 99
 100

$\frac{1}{n} \sum_{j=1}^n x_j = \bar{x}$

$\frac{1}{\sqrt{2}}$

一、二、三、四、五、六、七、八、九、十、十一、十二、十三、十四、十五、十六、十七、十八、十九、二十、二十一、二十二、二十三、二十四、二十五、二十六、二十七、二十八、二十九、三十、三十一、三十二、三十三、三十四、三十五、三十六、三十七、三十八、三十九、四十、四十一、四十二、四十三、四十四、四十五、四十六、四十七、四十八、四十九、五十、五十一、五十二、五十三、五十四、五十五、五十六、五十七、五十八、五十九、六十、六十一、六十二、六十三、六十四、六十五、六十六、六十七、六十八、六十九、七十、七十一、七十二、七十三、七十四、七十五、七十六、七十七、七十八、七十九、八十、八十一、八十二、八十三、八十四、八十五、八十六、八十七、八十八、八十九、九十、九十一、九十二、九十三、九十四、九十五、九十六、九十七、九十八、九十九、一百。

十
 九
 八
 七
 六
 五
 四
 三
 二
 一

自由中國代表들에게서 會中 關於 明一九二七年 大會中 中華民國에 主權의 關係를 提議하였던 日, 이에 個人의 自由를 尊重하고 同時에 歸國의 時로 이 뜻을 自國政府에 傳達할 約束을 束했다.

그리고 明年에 臺灣大會가 成을 望할 時는 日의 友 國正黨 先生, 阿羅漢 博士外 四, 五人의 代表가 參加意思를 表했고, 美國의 드·바리 博士도 參加하였다고 承諾하였다. 그리고 드·바리 博士는 來後年 即一九二九年 大會를 美國에서 開催할 수 있겠느냐는 日의 希望에 對하여 關心을 表明하였다.

會議이 끝난 뒤 우리 駐日 大使館에서는 公事多忙 中에도 우리 代表들 全員을 招待하여 勞苦를 致賀했는데, 特別히 이번 會議開催의 裏面에는 金永善 大使의 勞績이 甚大하였기에, 이에 感謝하였다. 그리고 韓日 代表들중 有는가 모여 詩會를 마련 東京 神田區 幸區에서 顯效있는 詩句를 呈진 것은 賞을 주기는 遺憾이 될 것이다. 詩會에 모인 人士는 日의 日正黨 先生, 龍保孝 教授 및 松尾孫八氏, 韓國에서는 金永善 先生, 宗孫 李東恩氏, 李家源 博士 그리고 木人, 金人이다. 다만 한 가지 會議前 他會를 對하여 서수한 詩句는 一한 것이 新聞을 除外한 日의 新聞 新聞을 對하여 一한

態度를 取한 점이었다. 前부터 그들의 偏向姿勢을 모르는 바 아니었지만 公正해야 할 言論의 使命을 負고 한 때 그들의 詩句를 對해서도 애절한 노릇이었다.

會議中 想을 傳達한 態度를 說明하고 日의 友外에서 이루어진 것은 特別히 意義가 있었다 하겠으며, 이로써 우리의 友國도 世界적으로 擴大하는 實과가 생긴 것인데, 이는 오로지 始終一貫하여 細心한 配慮를 아끼지 않은 關係當局과 各界人士, 同學諸位의 積極的인 協助・鞭達에 힘입은 바라고 할 것이다.

크게는 우리 나라와 退溪思想을, 작게는 先祖를 생각하는 後孫의 한 사람으로서 감개무량하고 감사하다는 말외에는 달리 表現할 길이 없는 초루한 心境이다.

끝으로 이번 大會를 계기로 日本 李退溪研究會를 좀더 確固한 기틀 위에 永久機關으로 育成하여야 하다는데 意見을 모아 지금까지의 私的 機關은 法人化하기로 決定하고 그 作業이 進行中이다. 이를 본 때 막상 退溪先生의 본고장인 本退溪學研究院도 단 宗旨 闡明만 바대로 하루속히 法人化를 서둘러야겠다는 마음이 간절했음을 여기 附言하고, 今後 加一 層의 諸各賢의 指導・援助, 鞭達이 있으시기를 懇願하며 이 報告를 마친다.

東京大會開催가 確定되었다. 이를하여 一近世 東亞細亞에 있어서의 朱子學과 李退溪「國際學術會議」

를이켜 보면 이번 東京會議의開催는 以上과 같은 日本學界의 前進的 姿勢와 國內에서의 積極的 意志가 凝結된 所産이 아니었다 느껴진다.

이번 大會에 參席發表한 各國代表들을 一瞥하면 모두가 著名한 東洋學者들로서 韓國 十名, 日本 七名, 自由中國 三名, 美國 二名 都合 二十二名으로 名實相符한 國際會議였으며, 韓·中·日·美代表의 基調演說 四篇을 비롯하여 研究發表 十八篇을 합치면 二十二篇이라는 방대한 것이었다. 특히 이 중 美國 쥘럼비 아大學의 副總長 드·바리博士(Dr. Wm. Theodore deBary)의 參加는 이 세 나라의 性格으로 미루어 刮目할 만한 일로서 이會議가 東洋이라는 地域的 特色을 脫皮해서 汎世界的 的으로 확산되어 가고 있는 證左로 보여 충분한 마음을 慰할 수 있었다. (드·바리博士 内外는 同大會終了後 韓國을 訪問, 陶山書院을 參拜하고 李退溪宗宅의 故里에서 一泊하면서 韓式飲食을 즐겼고 書院 祠堂에서는 儒術과 實報를 著用하고 參席하는 등 소탕하고 眞摯한 學者的 風貌를 보여 많은 사람들을 感動시켰음을 附記한다.)

또한 가지 特記할 일은 이번 大會에서 韓國代表들이 全員, 우리 말로 主題論文을 發表했다는 點이다. 國際大會라면 어느 것이든 恒常 使用國語問題로 微妙한 마찰이 오가기 마련이고, 과거 日本에서 開催된 韓·日間會議에서는 저게 英語와 日語 및 韓語가 併用되기 일췌였는데 이번에는 이 前例가 깨진 것이다. 勿論 이 使用國語問題로는 出發前에 多少의 雜音이 없었던 것은 아니고 이로 인해 說往說來가 있었으나 結論의 으로는 잘된 일이라고 하겠다.

물론 우리 代表들이 主權側에 대한 應分의 禮儀와 理解促進을 위해 우리側 發表論文 全部에 日語 翻譯文을 添附하는 配慮를 잊지않은 것은 말할 것도 없다. 어쨌든 이번 大會는 開催된 地域, 參席者들의 國籍 등을 감안할 때 비단 學術的 評價뿐 아니라 國家, 民族의 次元에서도 그 意義가 적지 않다고 할 수 있으며, 去年의 大邱大會가 「世紀의 國際大會」였다면 이번 東京會議는 「世界的 國際大會」로의 한 轉機을 마련했다고 할 수 있을 것이다.

이點은 이번會議에 참석했던 各國代表들의 口實으로도 가리킬 수 있는 일이다. 물론 이 大會에서 指導的 影響力을 가지고 있는 日本의 代表들이

的動에 발발후에, 日本에서도 有數의 東洋學者들과 各界重鎮들이 主動의 되어 李退溪研究會의 發足을 보기에 이르렀다.

그로부터 3年, 日本李退溪研究會의 初代會長이던 宇部哲人博士가 辭去하고 그 뒤를 이어 阿部吉雄博士가 第2代會長이 되면서부터 韓·日相互間에 活潑한 交流가 進行되어 왔다. 그 가운데서도 退溪學을 主題로 한 國際모임의 有關 論議가 甚히하게 交換되어 있는 事實이다.

韓·日間의 友好한 民族感情이 濃密되었다고 할 수는 있으나, 그러나 日本의 近世國學의 淵源이 退溪先生의 思想으로 인해서 策謀되었다는 엄연한 사실은 그들로서도 承認할 수 있는 事實적 證據를 가지고 있고, 또 柳田 泉堂 博士의 學者의 良心은 이러한 證據를 否認하지 않는다. 韓·日間의 友好한 關係가 如何한 程度로 發展되어 있는지를 考察하는 것은 日本에서 이와 같이 바다의 對面에서 살고 있는 가운데 國內에서는 西學一邊倒의 近代化의 過程 속에서 자칫 잊혀져 쉬었던 韓文化의 主體인 民衆思想을 오늘에 다시 살려야 할 것은 當然의 事實이다. 日本이 韓文化에 對한 進取의 心을 가지고 進取되고, 本退溪學研究會의 功勞도 一

退溪學報(季刊)을 發刊하는 것은 當然의 事實이며 日本의 版李退溪全集의 刊行, 退溪先生의 思想의 介紹, 譯解作業이 꾸준히 계속되고 있는 事實이다. 一九七六年五月下旬에는 退溪先生 羅文題字의 展覧會가 大邱에서 韓·中·日三國代表들의 參加로 「退溪思想研究」國際學術大會가 盛大하게 行해진 것이다.

우리 政府當局의 積極的인 支援과 士望인 慶北大學校의 勞苦로서 이루어진 것이 大會의 參席者는 무려 一千名을 헤아렸고 특히 日本은 十三名의 代表團을 파견하는 熱誠을 보여 주었다. 國際學術大會의 成果는 日本代表들이 評價한 대로 「世紀의 國際大會」의 面貌가 躍如한 一大盛事였음은 自他가 共賞하는 바였다.

그리하여 이 大會에 參加했던 日本側에서는 過去 日本이 傳受한 中國文化의 影響을 認識한 바 이런 趨勢를 坐視만 할 수는 없다 하여 다음 國際大會는 日本에서 主催한 것을 提示하기 위하여 이르렀는데, 이것이 事實하기까지는 상당한 曲解이 뒤따르는 것도 사실이었다.

그후 여러 차례에 걸친 韓·日 眞正友誼의 來往과 協議가 거듭된 끝에 마침내 今年(一九七九年)의

東京大會의 意義와 成果

參觀報告를 兼하여

李 東 俊

△退溪學研究院代表▽

〈朱子學이 日本의 學者들간에 널리 影響을 가지게 된 것은 李朝의 大學者 李退溪의 學問과 重要한 關係를 가지는 것이다. 卽이는 朝鮮으로부터의 影響이다.〉

이 朱子學은 居敬·窮理를 眼目으로 하고 儒教 本來의 目的인 修己治人의 學이었으므로 日本에서는 특히 武士階級에 의해 實踐窮行의 學으로 받아들여진 것이다. 이것이 德川幕府의 文治政策의 支持를 받아 三百餘年間 거의 日本人의, 적어도 日本 指導層의 基本精神을 培養하는데 多大하게 이바지했다. △中略▽

더구나 그 重要한 契機가 된 것이 李退溪先生이시므로 李退溪研究會를 일으켜 先生을 中心으로 하는 儒學의 研究普及을 도모함은 우리 日本人의 義務라고 생각한다.》 宇野哲人 △日本李退溪研究會 初代會長▽

退溪先生逝去四百周忌 常年인 一九七〇年을 고비 想을 再確認하려는 氣運이 팽배히 일어나, 마침내는
로하여 國內는 물론, 國外에서까지 退溪先生의 思 그 다음 다음 해인 一九七二年, 本退溪學研究院의

으로 뜻을 이루지 못하고 離韓했었다. 李退溪宗宅의 韓屋 사람에게서 一泊하며 韓食을 즐긴 드·마리博士 内外는 退溪先生の 逸話로 이야기의 趣를 느끼는데, 書院祠堂에서는 儒巾과 齊服을着用하고 參謁하는 등 韓國的인 것을 조금이라도 더 알리고 노력하는 소탈하고 眞摯한 學者의 風貌는 보는 이로 하여금 感動을 불러 일으켰다고 한다. 멀리 않은 장래에 退溪學에 대한 좋은 論文이 發表될 것을 期待해 본다.

▼.....日本學者 四名、陶山書院서 한 달간 滯留 研學

日本 朱子學의 權威이며 廣島大學教授인 友枝龍太郎博士와 退溪思想을 教育學的 側面에서 研究하여 많은 論文을 낸 바 있는 武藏大學의 渡部學教授 등 四名이 七月二十五일부터 한 달간 陶山書院에 머물면서 退溪思想을 研究하게 되었다. 이번 두 고수의來韓은, 書院의 傳統인 『群居肆業』하는 殿堂으로서의 機能을 되살리기 위해 76年 陶山書院堂會가 決定한 年間教授 五名, 研究生 十名에게 一個月間 研究를 위하여 宿食을 提供하는 制度의 일환으로 이루어진 것이다.

退溪先生이 남긴 많은 學問的 資料를 研究한은 물론이고 先生의 生長하던 天、漬蹄等도 보기 위해 이번에 現場을 답

사한다는 비분 學者의來韓을 眞心으로 환영하며 많은 精力이 있기를 기원한다.

▼.....西厓先生 永慕閣 竣工開館 및 紀念講演會 感了

西厓先生 紀念事業會에서는 금번 永慕閣을 竣工開館함에 즈음하여, 一九七七年 六月 八日 午後 三時 安東 文化會館에서 많은 關係人事들을 모시고 紀念講演會를 開催하였다. 이번 講演會에 發表된 演題 및 演士名單은 다음과 같다.

人間 柳成龍.....崔永禧先生(國史編纂委)
西厓先生과 壬亂의 克復.....許善道教授(國民大)
西厓先生의 基本思想.....宋統燮教授(慶北大)
西厓先生의 社會經濟觀.....李樹健教授(嶺南大)

▼.....退溪學研究院, 八月二十日, 學術講演會 開催

本 退溪學研究院에서는 八月二十日 서울에서 退溪思想을 主題로 하는 學術講演會를 開催하기로 決定하였다.

이번 講演會에서 發表해 줄 講師는 日本 廣島大學의 友枝龍太郎教授, 武藏大學의 渡部學教授, 成均館大學校의 柳正東教授, 서울大學校의 崔昌圭教授이다. 많이기대해 주시기 바란다.

神을 確立시키는데 크게 기여하기도 했다.

李退溪는 아직도 韓國에서는 理想的 人格者로서 國民道義양양의 구심점으로 숭앙되어져 國家의 顯彰되고 있으며 日本의 知識人들 역시 일찌기 四百餘年 전부터 研究 尊信해 온 위대한 學者이다.

생각컨대 古來 中國, 韓國이 낳은 훌륭한 精神文化를 研究하고 現代가 要求하는 새로운 形態로 이를 再現시키는 日本文化가 立脚해 온 基礎를 省察해 가는데 있어서도 대단히 중요한 일이다. 現代 日本의 精神的 荒廢를 救하고 이것을 바로 잡는다는 意味에서도, 또한 東亞細亞의 繁榮과 精神的 成長을 希求하고 特別 東亞細亞 여러 나라의 相互 理解를 促하리 한다는 意味에 있어서도, 일찌기 東洋을 風靡했던 朱子學의 本質과 各地域에 있어서의 特性과 그 交流의 樣相을 밝히는 것은 참으로 의의 깊은 일이라 하겠다.

이런 會議에 參席發表한 各國代表들은 모두 22명으로發表된 演題 및 講師名單은 아래와 같다.

△基調講演▽

- ▲ 理氣哲學과 李退溪의 世界觀……………韓明洙
- ▲ 朱子學與近世思想……………何佑森
- ▲ 歐美에 있어서의 新儒學研究의 現狀과 將來……드.바리
- ▲ 李退溪의 史的地位와 日本儒學과의 異質性……阿部吉雄

△研究發表▽ (發表時間 20分, 討論 10分)

- ▲ 朱子學과 現代……………岡田武彥
- ▲ 李退溪의 哲學思想과 現代文明……………柳承國
- ▲ 朱子學與李退溪……………蔡茂松
- ▲ 進溪朴在聲論……………渡部學
- ▲ 李退溪의 韓, 中, 日에 있어서의 地位……………栗宗鎬
- ▲ 退溪 敬思想의 現代的 意義……………李完栽
- ▲ 存養, 窮理, 省察의 問題……………友枝龍太郎
- ▲ 退溪學研究之諸課題……………漆家源
- ▲ 近世日本朱子學에 있어서의 李退溪의 受容……………源了圓
- ▲ 理發而氣隨之에 關한 論議……………全斗河
- ▲ 退溪와 栗谷의 出處觀……………山崎道夫
- ▲ 朱子與退溪涵養實踐의 工夫……………黃錦鉉
- ▲ 李退溪哲學에 있어서의 理氣不可分의 意味……………宋兢燮
- ▲ 李退溪와 上總道學……………松戸光夫

▼……………컬럼비아大副總長 드.바리博士 陶山書院 參拜

日本 東京 國際學術會議에 參席했던 드.바리博士 內外는 六月一日 韓國을 방문하고, 陶山書院에 들러 參拜했다. 지난 三月 서울대학교 開校紀念공연을 應했던 드.바리博士는 그때에도 陶山書院에 參謁하기를 希望하였으나, 바쁜 日程

退

溪

學

界

消

息

▽「近世 東亞細亞에 있어서의 朱子學과 李退溪」

國際學術會議, 日本 東京서 盛了

▽ 드·바리博士, 陶山書院 參拜

▽ 日本學者 四名, 陶山書院서 한달간 滯留 研學

▽ 西厓先生 永慕閣 竣工開館 및 紀念講演會 盛了

▽ 退溪學研究院, 八月二十日, 學術講演會 開催키로 決定

▼…………『近世 東亞細亞에 있어서의 朱子學과 李退溪』

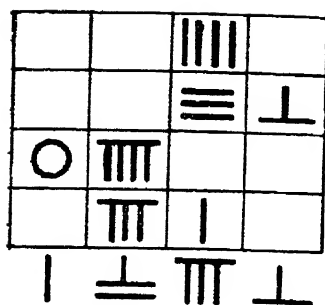
國際學術會議, 日本 東京서 盛了

『近世 東亞細亞에 있어서의 朱子學과 李退溪』 國際學術會議가 日本李退溪研究會 主催로 五月 二十七日부터 三十一일까지 五日間에 걸쳐 日本 東京 笹川會館에서 盛大하게 開催되었다.

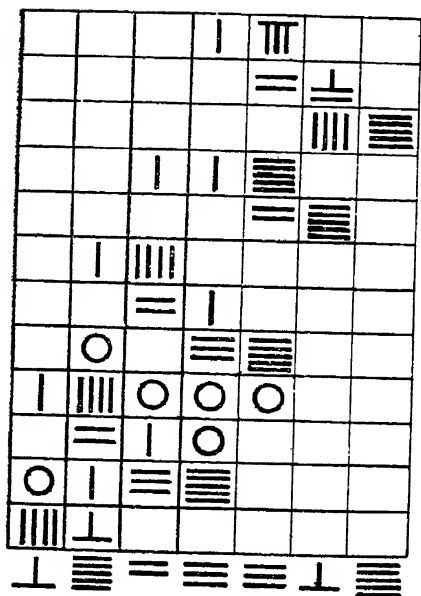
昨年 五月 慶北大學校에서 있었던 『退溪思想研究』 國際學術大會를 繼承하고 한걸음 더 나아가 이를 發展시키기 위하여 열린 이 國際學術會議의 意義에 대해 日本李退溪研究會側은 다음과 같이 말하고 있다.

『近世 新儒學이라고 불리워지고 있는 朱子學은 明·淸兩朝 및 朝鮮, 安南, 德川幕府 등 各時代의 指導理念으로서 近世 東亞細亞의 政治, 經濟, 文化, 社會, 道德의 根本을 배양시켜 왔다. 그러나 時代가 經過함에 따라 儒學 역시 沈滯하는 傾向이 나타났으니, 바로 이러한 때에 儒學에 새로 운 氣運을 불러 일으켜 中興시킨 분이 韓國의 李退溪先生이었다. 그리하여 日本에 와서는 退溪의 學風과 人格에 共鳴하고 江戸時代의 儒學界에 一大 刷新을 일으킨 日本의 碩學 山崎闇齋, 大塚退野 및 그의 學派를 이루는 原動力이 되었다. 이들 學派中 어떤 이는 明治維新의 思想的 原動力이 되기도 하고, 또 元田永孚를 통해서 明治時代의 教育精

	萬	千	百	十
初乘			四 四於百位	一四四 六於十位
再乘			三 三於百位	四九三十六 六於十位
三乘				
四乘		九 九於千位	一九九 九於百位	
加計	一萬	七千	八百	六十分



二二二 四로 四를
百萬位에, 二二二
六으로 六을 十萬位
에, 二五는 十으로
一을 十萬位에 놓으
면 算計는 六百五十
二萬三千三百六十五
分을 얻게 된다.



이를 圖示하면 위와 같다.

또 九百四十分으로 十九分을 乘하여 一萬七千八百六十分
을 얻는 布算法은 一四는 四로 四를 百位에, 四九는 三十
六으로 三을 다시 百位에, 六을 十位에 놓고, 一九는 九로
九를 千位에 놓으며, 九九는 八十一로 八을 千位에, 一을
百位에 놓으면 千位의 九와 八은 滿數되어 萬位로 올라서
算計 一萬七千八百六十을 얻는다.

이를 圖示하면 위와 같다.

初乘	再乘	三乘	加計
百	十	單	
	二		
	下於十位	一	
	一	八	
○	一於十位	單位	八於
一	九		
一於百位	一於十位		
二	二十		
二百			
	二		
○	一	三	
一	三		
二	三	三	

이를 圖示하면 위와 같다.

▲二萬七千七百五十九分과 二萬三千五十分을 相乘하여 六
百五十二萬三千三百六十五分을 얻는 布算法은 二九는 一八

	單	十	百	千	萬	十萬	百萬
初乘			八 百位	二九十八 一於千位			
再乘		七 十位	八於三九二十七 二一於百位				
三乘	五 末位	五 四於十位					
四乘			五 百位	一 一於千位	一 一於萬位		
五乘		五 十位	五於五五二十五 二一於百位				
六乘				四 四於千位	二 二於萬位	一 一於十萬位	
七乘				一 千位	二 二於萬位		
八乘			五 百位	一於五七三十五 三於千位		○	
九乘			五於 百位	○	○	四 十萬位	
十乘			○	○	一 萬位	四於三七二十一 十萬位	
十一乘			五 千位	五 千位	三 三於萬位	三於十萬位 一於十萬位	
十二乘	五 分	六 十	三 百	三 千	二 萬	五 十	六 百

十九分을 相乘하고 그 納十七分을 加算하면 二百三十五分을 얻게 된다.

위의 二萬七千七百五十九分인 日行一月數와 二百三十五分인 月行一日數를 相乘하면 六百五十二萬三千三百六十五分이 되나니, 이를 實數로 하고, 또 九百四十分과 十九分을 相乘한 一萬七千八百六十分을 法數로 삼아 而一法으로 除하면 三百六十五度·二五가 된다.

이 度下의 二五數를 九百四十分으로 乘하면 二百三十五分이 되나니, 不及日數의 三百六十五度·二百三十五分을 얻게 되는 것이다.

上述한 日行一月數와 月行一日數를 通分하여 圖示하면 다음과 같다.

分通數日一行月

合 二百三十五分	二百二十八分	三十八分	七分
十	一百九十分	二度	子納
(一度十九分)	度		

合 二萬七千七百五十九分

分通數月一行日

合 二萬七千七百五十九分	二萬七千二百六十分	八千四百六十分	子納
二	一萬八千八百分	九	
(一月九百四十分)	十	日	

分九十九百四

▲二十九日로 九百四十分을 乘하여 二萬七千二百六十分을 얻는 布算法은 먼저 二四는 八로 八을 百位에 놓고, 法을 뒤로 물리며, 다음 二九는 一八로 一을 萬位에, 八을 千位에 놓으며, 四九는 三六으로 三을 百位에 놓고 滿數는 千位로 올리며, 六을 十位에 놓은, 다음 다시 九九는 八十一로 먼저 八을 千位에 놓고 滿數는 萬位로 올리며, 一을 百位에 놓으면 合計는 二萬七千二百六十이 된다. 이를 圖示하면 아래와 같다.

萬	千	百	十	單
		八二四八 於百位		
一 於萬位	八 千位			
三九六	〇	三三三 於百位	六六 於十位	
	八八 千位	二一 於百位		
〇	九七			
二萬	七千	二百	六十分	

		三		
一	三			
	〇	三	一	
〇	三	一		
二	七	二	六	

初乘 再乘 三乘 四乘 加計

▲또 通分法으로 十二度와 十九를 乘하는 布算法은 一二는 二로 二를 十位에 놓고, 二九는 一八로 一을 十位에 八을 單位에 놓으며, 一一은 一로 一을 百位에, 一九는 九로 九를 十位에 놓으면 算計는 二萬七千二百六十分이 된다.

二九는 十八로 먼저 一을 천자리에 놓고 다음 八을 백자리에 놓는다.

三九는 二十七로 먼저 二를 백자리에 놓고 다음 七을 십자리에 놓는다.

五九는 四十五로 먼저 四를 십자리에 놓고 다음 五를 글자리에 놓는다.

二五는 十으로 먼저 一을 만자리에 놓고, 三五는 十五로 먼저 一을 천자리에 놓으며, 다음 五를 백자리에 놓고, 五五는

二十五로 먼저 二를 백자리에, 다음 五를 십자리에 놓되 아래로 물린다.

二七은 十四로 먼저 十을 十만자리에 놓고 다음 四를 만자리에 놓는다.

三七은 二十一로 먼저 二를 만자리에 놓고 다음 一을 천자리에 놓는다.

五七은 三十五로 먼저 三을 천자리에 놓고 다음 五를 백자리에 놓되 아래로 물린다.

二七은 十四로 먼저 十을 백만자리에 놓고, 다음 四를 十만자리에 놓는다.

三七은 二十一로 먼저 二를 十만자리에 놓고 다음 一을 만자리에 놓는다.

五七은 三十五로 먼저 三을 만자리에 놓고 다음 五를 천자리에 놓되 아래로 물린다.

二二는 四로 四를 백만자리에 놓고, 二三은 六으로 다음 六을 十만자리에 놓는다.

二五는 十으로 다음 一을 十만자리에 놓고 아래의 산가지는 一을 물린다.

하루 동안의 월행수(月行數)로 한달 동안의 일행수(日行數)를 곱한 것이다.

또 九백四十분을 놓고 十九분으로 이를 곱한다. (천리부터 곱하여 천자리까지 줄어 올린다.)

一四는 四로 단 四를 백자리에 놓고, 四九는 三十六으로 먼저 三을 백자리에 놓고 다음 六을 십자리에 놓는다.

一九는 九로 단 九를 천자리에 놓고, 九九는 八十一로 먼저 八을 천자리에 놓고 二를 올려서 만으로 만들며, 다음 一을

백자리에 놓으며, 남은 한 자리를 물린다.

〔解〕▲「日에不及하는 것이 三百六十五度・二百三十五分」

이란 즉 一日月行의 度數가 日行에不及되는數는 十二度・

三百四十六分半(半은 三厘一毫五忽七絲六渺)이 된다. 이를

一月全日數의 二十九로 乘하면 三百六十五度・二百三十五

分이 됨을 말하는 것이다.

通分納子法으로 이를推算하면 二十九日과 日法 九百四十

分을 相乘하고 그 納子 四百九十九分을 加算한數는 二萬七

千七百五十九分이 되며, 또 日月分度의 十二와 月一度의

또 十九분을 분모로 하며 七분을 분자로 하면, 이 또한 통분난자의 법이다.

실수를 법수대로 이일(而一)로 한다는 것은 실수를 놓고 법수대로 제하는 것이니, 이것이 법이일(法而一)이다.

이일(而一)이란 한 개의 一만 七천 八백 六十을 제하고 또 한 개의 一만 七천 八백 六十을 제하는 것이니, 이것이 이일(而一)이다. 이와 같이 이일(而一)로 함은 여러 번 실수에서 제해 나가서 끝날 때까지 셈하는 것이다 하겠다.

통분법(通分法)、二十九일을 놓고 九백 四十분으로 이를 곱셈한다. (위에서부터 곱셈하는지 아래에서부터 곱셈하는지 법을 二十 아래에 놓는다)

九 九八十一로 먼저 八을 천(千) 자리에 놓고, 이것이 올라가서 만(萬)이 되며 六이 남고, 다음 一을 백(百) 자리에 놓는다.

四 九는 三十六로 먼저 三을 백 자리에 놓고 올라서 천이 되며 二가 남고, 다음 六을 십 자리에 놓는다. 二 九는 十八로 먼저 一을 만 자리에 놓는다.

다음 八을 천 자리에 놓는다.

二 四는 八로 만 八을 백 자리에 놓고 법은 한 자리를 물린다.

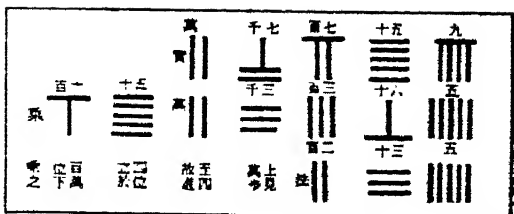
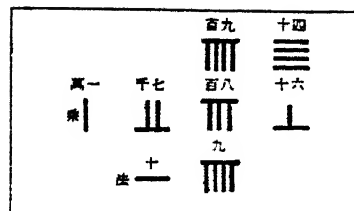
납자법(納子法)은 조(趙)씨의 설에 이미 밝혀졌으니, 이것은 二만 이하의 수다. (곧 한 달 동안의 일행수)
또 통분법(通分法)은 十二도를 놓고 十九로 곱하나니, 위와 같다.

一一는 二로 만 二를 십 자리에 놓는다.

二 九는 十八로 먼저 一을 십 자리에 놓고, 다음 八을 제 자리에 놓는다. 一一은 一로 만 一을 백 자리에 놓는다. 一 九는 九로 九를 제 자리에 놓고 법은 한 자리를 물린다.

납자법은 위와 같으며, 이것은 二백 이하의 수다. (곧 하루 동안의 일행수)

기위(寄位)의 곱셈. 二만 七천 七백 五十九분을 놓고 二백 二천 三十三으로 곱셈하면 첫 자리의 수는 십에서부터 곱하고, 법은 백만 자리까지 끌어 올린다. 이것은 六백 五十二만 이하의 수다.



三七二十一。先下二於十萬位。次下一於萬位。

五七三十五。先下三於萬位。次下五於千位。下退。

二二四。下四於百萬位。二三六。次下六於十萬位。

二十五。次下一於十萬位。下算退一。以月行一日數。乘日行一月數。

又置九百四十分。以十九分乘之。(從首位乘之。先至千位。)是爲一萬以下數。

一四四。只下四於百位。四九三十六。先下三於百位。次下六於十位。

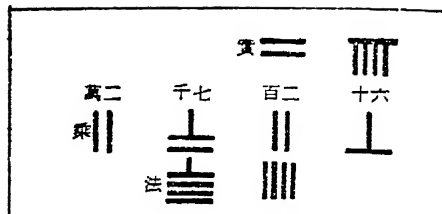
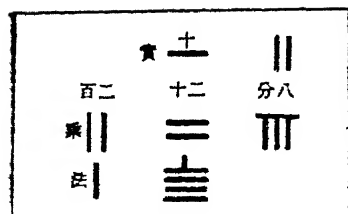
一九九。只下九於千位。九九八十一。先下八於千位。取二升爲萬。次下一於百位。法退一位。

〔譯〕●태양에 모자라는 것은 三백六十五도 二백三十五분이다.

통분(通分) 납자(納子)의 계산하는 법으로 미루어 二十九일을 놓고 날수인 九백四十분으로 이를 곱하면 二만七천 二백六十분이 된다. 여기에 四백九十九분을 넣으면 二만七천七백五十九분이 된다. (한달 동안의 일행(日行)수) 기위(寄位)에 또 十二도를 놓고 十九분으로 곱하면 二백二十八분이 되고, 여기에 七분을 넣으면 二백三十五분이 된다. (하루 동안의 일행(日行)수)

이것을 기위로 곱하면 六백五十二만 三천三백六十五분 (일행의 수를 월년(월)의 수로 환산함) 이 실수(實數)가 되고, 또 九백四十분과 十九분을 서로 곱셈하여 一만七천八백六十분을 법수로 하고 실수를 배수대로 이일(而)로 셈하면 三백六十五도 二五가 되며, 또 도(度) 아래의 二五를 날수(日數) 九백四十분으로 곱하면 二백三十五분이 된다.

조백양(趙伯陽)은 말하기를 「九백四十분은 분모(分母)가 되며, 四백九十九는 분자(分子)가 된다. 분모를 二十九일로 곱하면 二十九일을 모두 분으로 만드는 것이 된다. 또 분자를 보태면 (四백의 二백을 보태고, 九百의 六十을 보태고, 九百의 六十을 보태고, 九百의 六十을 보태고.) 통털어서 분을 만들기 때문에 통분납자(通分納子)의 수라 한다.



九九八十一。先下八於千位。進爲萬。餘六。次下一於百位。
四九三十六。先下三於百位。進爲千。餘二。次下六於十位。
二九十八。先下一於萬位。次下八於千位。
二四八只下八於百位。法退一位。

納子法。趙說已明。是爲二萬以下數。(即日行一月數)

又通分法。置十二度。以十九乘之。同上。

一二二。只下二於十位。

二九十八。先下一於十位。次下八於當位。

一一如一。只下一於百位。

一九九。又下九於當位。法退一位

納子法同上。是爲二百以下數。(即日行一月數)

乘寄位。置二萬七千七百五十九分。以二百三十五分乘之。從首位大數乘之。法算步至百萬位

是爲六百五十二萬以下數。

二九十八。先下一於千位。次下八於百位。

三九二十七。先下二於百位。次下七於十位。

五九四十五。先下四於十位。次下五於末位。

二十五。只下一於萬位。三五十五。先下一於千位。次下五於百位。五五二十五。先下二於百位。次下五

於十位。下退。二七十四。先下十於十萬位。次下四於萬位。

三七二十一。先下二於萬位。次下一於千位。

五七三十五。先下三於千位。次下五於百位。下退。

二七十四。先下十於百萬位。次下四於十萬位。

秒 釐 忽 毫 釐 分 十 百							
	五 上 下 位	四 上 下 位	二 上 下 位	四 上 下 位	二 上 下 位	六 上 下 位	二 上 下 位
							○
六 本 位	二 本 位	一 本 位	九 本 位	八 本 位	三 本 位	八 本 位	
七八五十六	六七四十二	三七二十一	七七四十九	四七二十八	七九六十三	四七二十八	
六秒	七釐	五忽	一毫	三釐	六分	四十	三百

合 七 乘

加計

	⊥		≡		≡		
○		○	○				
	≡		≡	≡		=	⊥
	≡	⊥		一		≡	⊥

通融作分。故曰通分納子也。又十九分爲分母。七分爲分子。此亦通分納子法也。實如法而一者。置實數。以法數除之。是爲如法而一也。

而一者。除一箇一萬七千八百六十。又除一箇一萬七千八百六十。是爲而一也。如是而一者。累次以實數除盡爲限。

通分法。置二十九日。以九百四十分乘之。（從上乘。若從下乘。法同二十下。）

數인 九十과 所定數의 八十二를 합친 一百七十一을 一百八十인 實數에서 덜어내면 九가 남게 되는 算除의 方法을 「定身除法」이라 한다.

▲十九分內에서 七分을 取한다 함은 十九分度의 七을 말함이니, 이를 月度로 말하면 十九分의 七分이 될 것이요, 日度로 算하면 九百四十分의 三百四十六分三釐一毫五忽七絲六秒가 되는 것이다.

이 分以下の 數를 가깝게 말하여 半이라 이른다.

여기에서 「七」이란 日의 一分數는 九百四十分으로 하고 月의 日分數는 二百三十五分으로 計算한다. 즉 月의 一分은 日의 四分이 되는 것이므로 月의 一度인 十九分은 日의 七十六分에 該當한다.

그러면 月의 度數를 十二度라 한다면 十九分乘十二는 二百二十八分이 되고 二百三十五分에 七分이 不足하다.

그러므로 十九分度의 七을 보태야 月行 一日分인 二百三十五가 된다.

이 七分을 日의 分數로 換算하면 四十九分半乘七은 곧

月	十	二	度
十九分	十九分	十九分	十九分
一度	二度	三度	四度
五度	六度	七度	八度
九度	十度	十一度	十二度
分	七		

月行 一日至

二百三十五分

二百二十八分

三百四十六分 三釐一毫五忽七絲六秒가 된다는 뜻이다.

이를 圖示하면 다음과 같다.

이 四十九分 四釐七毫三忽六絲八秒를 七로 乘하는 布算法은 法數의 七과 末位의 八秒를 對置하고 秒位에서부터 乘해 올라간다.

먼저 七八은 五十六으로 五는 上位에, 六은 本位에 놓으면 六秒가 되고, 다음 六七은 四十二를 불러 四는 上位에, 二는 本位에 놓으면 前置한 五와 合하여 七絲가 되고, 다음 三七은 二十一로 二는 上位에, 一은 本位에 놓으면, 前置한 四와 合하여 五忽이 되고,

다음 七七은 四十九로 四는 上位에, 九는 本位에 놓으면 前置한 二와 合하여 十은 上位로 進位하고 一毫가 남으며

다음 四七은 二十八로 二는 上位에, 八은 本位에 놓으면 前四와 合하여 十은 進位하고 三釐가 남고,

다음 七九는 六十三을 불러 前三과 함께 六分이 되고,

다음 四七은 二十八를 불러 二는 上位에, 八은 本位에 놓으면 前置한 二와 合하여 十은 百位로 올라가 三百이 되

納子 고 餘分은 四十이

되나, 이것이 三百四十六分半을 이루게 되는 것이다. 이를 圖示하면 다음과 같다.

	上商	四十	九分	四釐	七毫	三忽	六絲	八秒	
實	九百	四十	〇分	〇釐	〇毫	〇忽	〇絲	〇秒	
初除	七	六							
再除	一	七	一						
三除			七	六					
四除			一	三	三				
五除					五	七			
六除					一	一	四		
七除						一	五	二	
減計	九百	三十	九分	九釐	九毫	九忽	九絲	二秒	

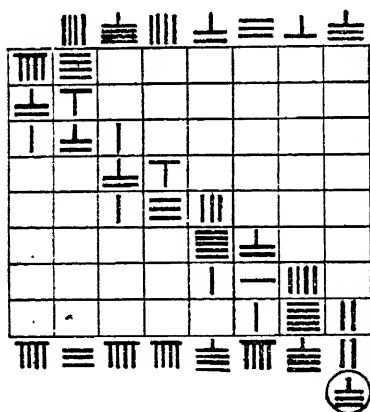
餘八秒棄不用 減計合餘八秒則 爲九百四十分之 實數

商九를 불러 一百七十一을 除하면 九分이 남고, 다음 商
四를 불러 七分六釐을 除하면 一分四釐가 남고, 다음 商七
을 불러 一分三釐三毫를 除하면 七毫가 남고, 다음 商三을
불러 五毫七忽을 除하면 一毫三忽이 남고, 다음 商六을 불
러 一毫一忽四絲를 除하면 一忽六絲가 남고 다음 商八을

불러 一忽五絲二秒를 除하면 八秒가 남게 되는데, 이 남는
八秒는 버리고 쓰지 않는다.

이것을 圖示하면 아래와 같다.

위의 說明에서 그 除數를 밝혔으므로 九九의 呼法은 圖
示에서 略說한다.

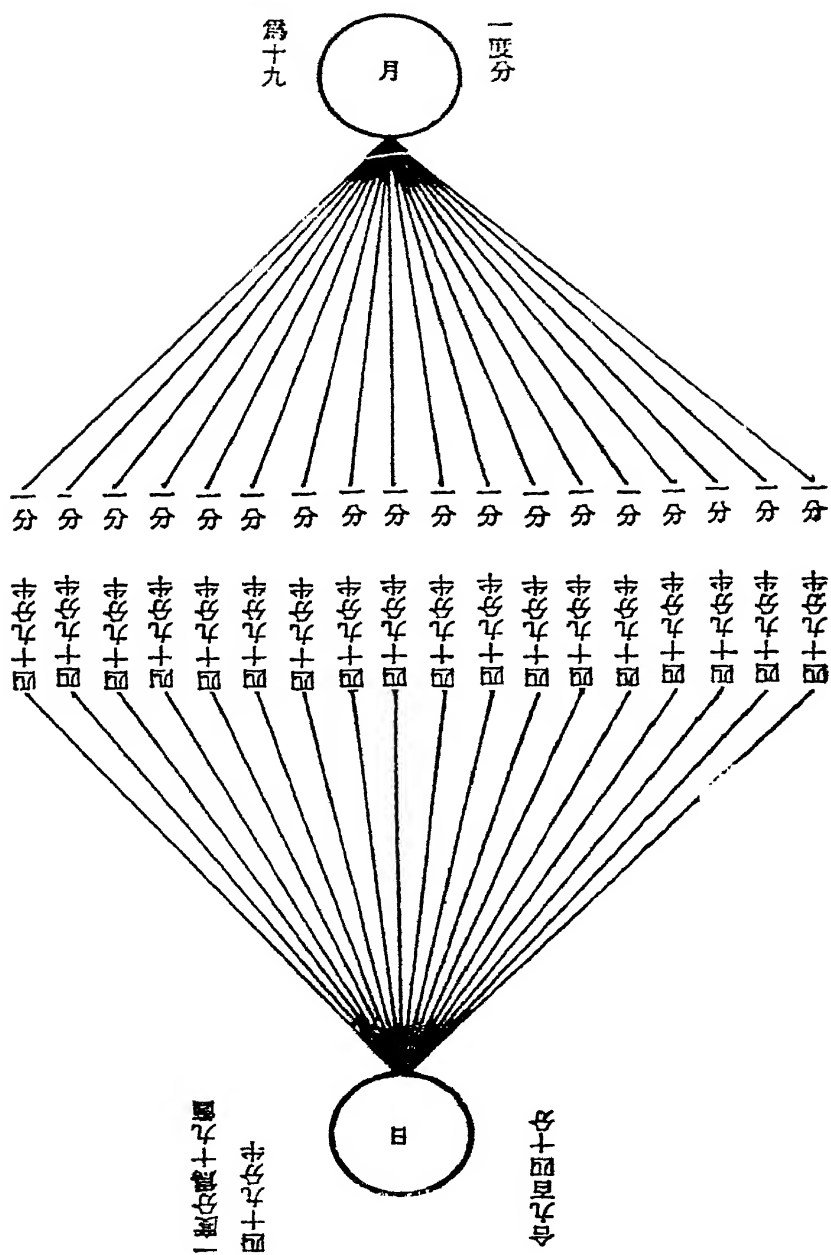


▲尹光益이 말한 定身
除法은 一定數와 商數
를 乘한 것과 所定數
와 商數를 乘한 것을
合하여 被除數에서 減
어내는 算法이니, 例
를 들면 上述한 九百
四十을 十九로 除한
境遇에 먼저 一四는
四와 四九는 三十六을
불러 즉 四百과 三百

六十을 합쳐서 九百四十에서 減어내면 一百八十이 남게 되
는데, 이 四十을 「定數」라 하고 三十六을 「所定數」라 한다.
이 一定數는 언제나 商數와 同數가 되며, 또한 定身除
法은 除數인 法數의 첫머리가 一로 되어 있을 때에 必要하
게 쓰인다.

다시 위의 數를 再除한다면 一百八十의 남는 數를 十九
로 나누게 되는데, 一九는 九와 九九는 八十一을 불러 一定

圖半分九十四之日為分一月



十九분 안에 가운데서 七분을 내는 법. 이상의 수를 놓고 七분으로 곱셈하면 三백四十六분三厘一호五홀七사六초가 된다. 이것이 十九분도의 七이다. 끝 자리인 八초에서부터 시작한다. 법수인 七분을 처음에 八초와 맞대어 놓고 곱셈 수를 중간에 놓으며 차차 위로 곱셈을 풀어 올라간다. 七八은 五十六으로 윗 자리에 五를 놓고 제 자리에 六을 놓으면 六초가 된다.

六七은 四十二로 윗 자리에 四를 놓고 제 자리에 二를 놓으면 앞의 것과 합하여 七사가 된다.

三七은 二十一로 윗 자리에 二를 놓고 제 자리에 一을 놓으면 앞의 四와 합해 五홀이 된다.

七七은 四十九로 윗 자리에 四를 놓고 제 자리에 九를 놓으면 앞의 一과 합하여 十이 되며 이것이 윗 자리로 올라가고 一호가 남는다. 四七은 二十八로 윗 자리에 二를 놓고 제 자리에 八을 놓으면 앞의 二와 합해 十이 되어 윗 자리로 올라가고 三리가 남는다.

七九는 六十三으로 윗 자리에 六을 놓고 제 자리에 三을 놓으면 앞의 三과 합하여 六분이 된다.

四七은 二十八로 윗 자리에 二를 놓고 제 자리에 八을 놓으면 앞의 二와 합해 十이 되어 위의 백자리로 올라가 三백이 되고 四十이 남는다. 이것이 三백四十六분 이하의 수이다.

이는 정상적인 도수의 여분(餘分)이니, 도수는 하늘과 태양이 다르나 여분은 같으므로 三백四十六분 반(半)이 된다.

하늘보다 모자라는 것이 十三도가 되면 태양보다 모자라는 것은 마땅히 十二도가 된다. 반(半)이라 함은 곧 위의 三厘一호五홀 七사六초의 수인데 가깝게 말하기 때문에 반(半)이라 한다.

〔解〕▲日・月の算度法에서는 日의 一度를 九百四十分으로 하고 月의 一度를 十九分으로 計算한다. 이를 換算하면 日의 一分이 日의 四十九分半에 相當하는데, 이 半이란 四厘七毫三忽六絲八秒를 말하는 것이다.

그러므로 日度の 九百四十分을 月度の 十九分으로 除하면 四十九分 四厘七毫三忽六絲八秒를 얻게 된다는 뜻이니, 이

兩度の換算을 圖示하면 대략 아래와 같이 된다.
또한 九百四十分을 十九分으로 除하는 商除法의 布算은 다음과 같다.

九百四十分은 十九分으로 除하는 商除法은 먼저 實數인 九百四十分을 위에 놓고 法數인 十九를 아래에 놓은 다음 商數四를 불러 七百六十를 除하면 一百八十이 남고, 다음

가운데에 九백四十분을 놓아 실수(實數)로 하고 아래에 十九분을 놓아 법으로 하며 위에 四十九분과 그 이하의 수를 놓아 상상(上商)을 만든다.

법대로 상상 四十을 불러 실수를 제하면 실수는 一백八十분이 남는다. 법은 한 자리를 물린다.

상상 九분을 불러 실수를 제하면 실수는 九분이 남는다. 법은 또 한 자리를 물린다. 상상 四리를 불러 실수를 제하면 실수는 一분四리가 남는다. 법은 또 한 자리를 물린다.

상상 七호를 불러 실수를 제하면 실수는 七호가 남는다. 법은 또 한 자리를 물린다. 상상 三호를 불러 실수를 제하면 실수는 一호三홀이 남는다. 법은 또 한 자리를 물린다. 상상 六사를 불러 실수를 제하면 실수는 一홀 六사가 남는다. 법은 또 한 자리를 물린다. 상상 八초를 불러 실수를 제하면 실수는 八초가 남는 데 버리고 쓰지 않는다.

○이상은 상제법(商除法)이다. 만일 정신제법(定身除法)을 쓰면 다음과 같다. 윤광일(尹光逸)의 정신제법에는 위에 실수(實數)를 놓고 아래에 법수를 놓으며, 먼저 법으로 일정(一定)한 九백 가운데의 四로 四十분을 만들고, 다음 자리의 九로 소정(所定)의 四를 불러서 四九는三十六을 제하면 一백八十분이 남는다. 법은 한 자리를 물린다. 일정(一定)한 八十 가운데의 九로 九분을 만들고 다음 자리의 九로 소정(所定) 九를 불러서 九九는 八十一을 제하면 九분이 남고, 법은 한 자리를 물려 놓는다.

일정의 九분 가운데 四로 四리를 만들고 위와 같이 四九를 불러서三十六을 제하면 一분四리가 남고, 법을 한 자리를 물린다.

일정 一四의 七로 七호를 만들고 위와 같이 七九를 불러 六十三을 제하면 七호가 남고, 법은 한 자리를 물린다.

일정 七 가운데의 三을 三홀로 만들고 위와 같이 三九를 불러서 二十七을 제하면 一호三홀이 남고, 법은 한 자리를 물린다.

일정 一三 가운데의 六으로 六사를 만들고 위와 같이 六九를 불러서 五十四를 제하면 一홀 六사가 남고, 법은 한 자리를 물린다.

일정 一六 가운데의 八로 八초를 만들고 위와 같이 八九를 불러 七十二를 제하면 八이 남는 것은 버리고 쓰지 않는다. 첫 법은 一을 더리로 하므로 정신제법을 써야 한다.

[illegible]

十九分內中取七分法
八秒始。

七中之三。爲三忽。同上呼三九除二十七。餘一毫三忽。法退一。以一定一三中之六。爲六絲。同上呼六九除五十四。餘一忽六絲。法退一。以一定一六中之八爲八，秒。同上呼八九除七十。餘八。棄不用。

二。餘八。棄不用。

右法首一。故須用定身除也

右法首一。故須用定身除也。

下法算七分。初與八秒對置。呼乘置乘數於中。遞上呼乘。

七八五十六。上位下五。本位下六。爲六秒。

六七四十二。上位下四。本位下二。并前五爲七絲。

三七二十一。上位下一。本位下一。并前四爲五忽。

七七四十九。上位下四。本位下九。并前一爲十而上。上位餘一毫。

四七二十八。上位下二。本位下八。并前二爲十而上。上位餘三釐。

七九六十三。上位下六。本位下三。并前三爲六分。

四七二十八。上位下二。本位下八。并前二爲十而上。百位爲三百。餘四十。是爲三百四十六分。

數也。

常度之餘分也。度則天與日異。而餘分則同。三百四十六分半。不及天十三度。則不及日當爲十一度矣。半者卽上三釐一毫五忽七絲六秒之數。就近而言。故謂之半。

二度矣。半者卽上三釐一毫五忽七絲六秒之數。就近而言。故謂之半。

【譯】● 九백四十분을 十九분으로 나누면 一은 四十九분・四七三호(忽)六사(絲)八초(秒)나온다. 九백四十분을 곱고 十九로 제하면 四十九분과 이하의 수가 나온다.

(秒)가 된다. 九백四十분을 놓고 十九로 제하면 四十九분과 이하의 수가 나온다.

자리가 십에 상(上商)을 놓고, 또 자리를 놓으며 산과자를 놓기 때문에 벌이 아타는 조그 된다.

啓蒙傳疑研究
(二〇)

明著策第三

姜天奉

二、當期之日註法閏法八承前

○以九百四十寸。分爲十九分。每分計四十九分四釐七毫三忽六絲八秒。置九百四十分。以十九除之。得四十九分以下數。

中置九百四十分爲實。下置十九分爲法。上置四十九分以下數爲上商。以法呼上商四十除實。實餘一百八十分。法退一位。

呼上商九分除實。實餘九分。法又退一位。呼上商四釐除實。實餘一兮四釐。法又退一位。

呼上商七毫除實。實餘七毫。法又退一位。呼上商三忽除實。實餘一毫三忽。法又退一位。

呼上商六秒除其。實餘一息六秒。法又退一位。呼上商八秒除其。實餘八秒。棄不用。

○石商除法也。若甲定身除則如左。

尹生光盜。定身除法曰。上置實數。下置法數。先以法一。定九百中之四。爲四十分。以次位九。呼所定四四九除三十六。餘一百八十分。法退一。以一定百八十中之九爲九分。以次位九。呼所定九九九除八十一。餘九分。法退一。以一定九分中之四。爲四釐。同上呼四九除三十六。餘一分四釐。法退一。以一定一四之七。爲七毫。同上呼七九除六十三。餘七毫。法退一。以一定

寫精妙，令人心地灑然如酒醒也。

答李仲久

寄示心學圖，得見所未見，荷幸良多。其書得失，未易判斷。但未知所傳玉堂本以爲是何人所作；金而精云：『曾見某人有此書，乃錢塘李氏元綱字伯紀所作。』不知果然否？

答李仲久 己巳

獲承前月十六書，審悉履候安勝。廣津別夕，顛風寒峭，甚爲令公觸冒回程憂也，今始豁然。滉驪江以後，苦被風雨，疾患多萌，抵忠州，舍舟登陸，得免他虞。身返舊栖，仰荷國恩，慙惕不可言。就中臨別云云之說，頓與平日相憐借之意背馳。滉雖未免峻辭色以對，猶以爲戲作相念之語耳。不謂至發於啓劾。苟如是說，必使聖明之下，拘執尸竊之一鄙夫，使之抱羞愧以死，乃爲快耶？此事言之甚長，今不暇也。和寄諸詩，珍誦無已，益見不外之意，何故向日之云，反如是耶？其臬字近體，率爾扳和，別紙寫上，笑覽是望。未由瞻奉，惟珍勵萬重，以慰遐企。

越憂灼，罔攸措躬。方此調治，使行之前，看證如何而處之。其間若或冒熱衝寒，此病復作，決無全理，頃者金玉果事可鑑。賤命固不足恤，顧臨至此，如辱命何？無處控訴，聊發於素愛，其勿以示人，幸甚。去年示喻：『無報費廩之愧』，情所必至；然免受時責，優游卒歲，不害於素心，何慊之有？許示算圖，昏罔如此，得亦無益，猶竊有忖，惟冀諒悉。自力布此。不宜。

答李仲久

子中來，獲奉惠音，存訊慰諭，感佩何勝！但方在罪累中，日俟嚴譴，忽蒙召命，震駭迷眩，罔知所爲。體寒心熱，痰鬱方苦，觸犯殞斃，萬慮百營，終復乞辭上狀。又恐因此重得稽違之罪，庶幾伏吟。辱書他事，皆未奉報；其中示喻青陵碑文事，豈敢不承？但澆自少病重，又自見文才陋拙，未嘗有意於傳後文章。以此平生未嘗作一碑銘，雖至切至重之家見囑，皆不能應副。況青陵紀述之事，所係非輕，何敢不顧前後，妄自承當乎！乞須以此意委曲傳向，庶免虛有俯囑之事，不勝幸甚。泚此事，想公亦曾知之；須以曾所聞知者白之，乃可相信，更望母忽母忽。病困，諸親友書，皆不能答，爲此一事，聊此草報。

〈別紙〉

明彥亦有書，誦諭甚悉；緣病困，今未報答。內一條，論繼體之服，以破鄙說之誤。援引周悉，證據明白，令人歎伏不已。古所謂：『不有君子，其何能國？』豈不信哉！泚當時，只見儀禮經傳君爲臣服圖及天子諸侯絕旁期圖，而旁證類推，以爲若不沒兄弟之名，則嫂叔之名之服，皆當依古禮，故輒妄有云云。歸時，借得人文獻通考通典等書以來，病中略窺，得歷代有繼體之服之說，固已驚，且悟前說之謬妄；然不能如明彥之辯博該暢也。泚老謬昏罔，事緣到乎，言纔脫口，輒做錯如此，正如昔人所謂：『迷罔之疾之人』。自得明彥書，愧汗浹背，三日不止。乃知『盡信書，不如無書』。儀禮經傳，猶有所未備，不可偏信而斷事，世間雜看，亦不可不看，以相參驗去取也。

答李仲久 此下二簡戊辰在都時

易書賢象，忽蒙寵示，感荷深幸。隨書背於鄭靜而處略窺，亦傳得一二段以歸，後來思之，茫然不記；今得再睹，手

終惠也。舊着律呂新書，其算法窺斑處，粗爲摹寫，以備遺忘，恐有太疎脫處，并以呈稟，亦賜勘訂，以示啓蒙。尤所難言，僭不自揆，當與朋友講究，及有所聞見思索，凡有所得，隨手劄錄，亦所以備忘；或有來問者，亦未免考閱爲證，不覺因而傳入人眼。此等皆犯人大譏議，不勝愧懼之至。只緣爲禹景善強來料理，亦轉作此人備忘錄，早晚當徹明鑑；所懇，切勿以示人，只須痛加掩護，其誤妄處鑄曉，又不勝大幸大幸！黑夜秉燭，燭轉無見，漏器盛水，水去無痕，尙不知止，愚亦甚矣；而舊習未忘，象味猶在。歲晏窮山，無與晤懷，尋梅之約，如望仙而未至；詠緇之云，胡匪人而謾戲？書不盡意，珍愍是祝。（除別紙）

答李仲久 丙寅

今年累累得書，每愧未報，今復承鄭子精來投五月晦前書，寄致情款，尤懇懃；披閱反復，不勝感佩。聖斷一新，朝廷清明，纍釋彙征，四方欣欣。當此時，公膺叙命，首先馳賀者澁也；而如壁如磬，至于今日，可謂大不近情者矣。然澁心事，公當知之，想不至以爲怪也。澁智淺慮短，處身失宜，輾轉馴致，以有今日之狼狽。惟恒自刻責耳，尙復何言？所深悶恨者，澁積病癯老，不任仕宦，舉世皆知；而全不顧計，反以萬誣虛名，加蚊虻以負山之責，上以誤君父，下以涵名器，微物玷罪，雖不足云，奈朝廷圖任望治之意何？澁自道蹟來歸，百憂百病，每奉天書，魂飛神喪，心證轉劇，瀕死苟活。或於朝貴中愛受數三公，移書譴責，譬曉多端，雖感指迷之厚，更覺訴臆之難也。名歸謗集，目前小患，謗積成罪，患劇成禍，異日未知稅駕之所也。人有恒言，皆曰：『世不我知。』澁亦有此歎。然人則歎不知其抱負，澁則恨不知其空疎也。不知其空疎者，推之或至於天上，其間知其空疎者，方且鼻笑而心非之。澁之昇疾強進，可謂其時乎？然此亦偶抽一端而言耳。其他萬萬，何能筆旣？尋梅之約，誠冀萬或，而衣繡之行，亦有幸望；不知何時可遂此願？惟爲時倍加珍養，以副遠悃。不宣。

與李仲久 丁卯

歲月如馳，音信久闊，宦海波中，爲況何如？不任瞻迺懸懸。澁舊患痰嗽，每年數三作，或輕或劇，今春大發。凡方書所說挾痰諸證，無不肆毒。伏枕數月，今尙往復，羸頓虛劣，極矣。追參製抄召命適下，行止難處，倍甚於前，震

答李仲久

春奉一書後，跨夏沮聞，禹上舍來，始獲惠音，披讀灑然，歎煩頓洗去也。國有大喪，哀纏幅員，臣子何勝？其他未安，未易可舉。混上章之曰：適值大故，無望得達，幸賴政院許入，遂此大願，感祝欣荷，無以爲比。自此山民野老，名實相稱，戴天履地，始無所忤，雖沈疴日深，死無所恨矣。示喻事，在高見已自得之，且在都中名流博識，當有定論，何更俯詢於鄙？但所云：『行事顧事之合義與否，不暇計時議也。』此言甚當。今欲行事之合義，不可率意直遂而行，須考據古經而處之。按儀禮喪服篇齊衰三月條：『爲舊君君之母妻』，註：『舊蒙恩深，今雖退歸田野，不忘舊德；此則致仕者也。』其傳曰：『舊君者，仕焉而已止者也。何以服齊衰三月也？言與民同也。君之母妻則小君也。』註：『爲小君服者，恩深於民也。』此言庶人爲小君無服，今致仕之臣服三月者，恩深於民故也。以此禮言之，或人之爲非禮也。蓋禮所云者，致仕者也；雖退而恩數在，故非徒服君，亦服小君；如或人非致仕帶職銜之比。是當以庶人之義處之，至成服於闕下，則恐非禮之禮也。若左右之於此，必已商定，不敢有所如何。惟據古酌今，兼採右意，裁處何如？適困不能一一。

與李仲久

所詢一事，鄙意：援以古禮，揆之於今，惟以理去官，有職銜在身者，應齊衰三月；禮所謂『爲舊君與小君之服也』。其不然者，雖亦三月之云，又若有間，則其所處必有所宜也，未知於意云何？

答李仲久

夏秋間拜書後，未得詞音，亦未獲珍報，日有傾馳，今忽停人到門，投以手緘，兼示及田制布算圖解，展讀慰豁，不啻如披霧而覩日也。仍審秋冬來，頤間靜福，對時益茂。混癡拙依然，自脫羈絆，庶全人間樂事；而頃間無故被人指目，惶惶恒未自安。所以鄭子中及孫兒入都時，皆未奉一字寒暄，想蒙恕察，不至相恤也。示誨布算圖釋，井井詳密，舊日疑時，太半解破，深爲荷幸，然猶有純樸所未達處甚多，姑掇其尤者三五條，錄在別紙，幸復詳以見喻，以

〔原文〕

答李仲久 乙丑

去年，孫兒及兒子節次還自都下，拜領陽月廿一日至月至後三日兩書。問疾叙情，勤懇委曲，極荷厚意。只緣冬間困於積病，一向因循，闕然無一報音，負愧之深，但有馳懸。即日，節迫花朝，不審體履康迪如何。想惟愷悌神佑，頤攝有道，日見清福益勝矣。拙者稟氣虛劣，老境病窟，加之昧於養生之方，逐時趁候，病踵發作。去秋腳膝之患，既非尋常，冬被雪寒逼傷，痰氣填膈爲病根，內自藏府，外達肢體，作苦多端，冷熱相妨，用藥甚難。春寒如此，尚未解圍，機懷可知。兩書錦誨保養之宜，兼舉程邵兩先生以及黃帝所以衛生之道，以爲戒，拜賜甚珍。敢不惕然自省，佩服終身？但所稱佳山勝水，鷗沙嶺坡，隨意登陟，徜徉坐眠等語，宛然摹寫出此間婆娑景趣；此固壘巖先生所以附與混，林泉之樂在此。雖知盛意本欲澁慎作游玩，而味其言，適足以浩發游玩意趣也。呵呵！聽松墓銘，想已得所屬矣。誤求鄙文而不得者，非獨此一家。皆緣無狀不足以副人求，愧不可言。承看大學綱目，所得，當更深邃超絕，幸可一二示及，少發此蒙蔭耶？企企！索取啓蒙鄙說并宋元理學錄，雖皆果有之，但皆僅有草件，以備遺忘耳；非欲成書以示人。中間被人來問啓蒙，其於肯綮盤錯，思不起處，不免示此草件以曉之，其人因而暗傳去；恐承訛襲謬，不成頭緒，其爲人傳笑可既耶？用是爲悔，雖於左右欲求訂正甚切，而不敢輒以，呈納也。幸垂諒恕！朱子實記欲刊行，混實有此意，示喻如此，甚善。但聞慶尹多病欲辭去，恐不暇爲此事。惟順天李剛而可囑，而歲前聞其以事被推，疑至罷免不行公云；至今未知如何結末，徐當問圖之。其書來此太久。今亦未還癡，以此故耳。武夷圖，留意畫成，裝軸精絕，珍重寄來；洞底烟霞，大隱遺跡，入手照眼，每一披玩，耳邊如聞樵歌之聲矣。感蒙至意，當默會也。臺寓錄，又蒙寄示；可見先生於此一方設施，風聲赫赫，在人耳目如此。其一方人，亦能相與識大識小，裒着傳後，可尚可尚！其中門人事實，有實記所未載者，得取以補入所錄書，亦爲一幸。其書二冊，今附禹上舍回納，視至。餘惟茂對和煦，日章萬珍。不具。

23

지나달 十六日 편지를 받고 편안히 잘 지내심을 알았습니다. 광나루(廣津)에서 헤어지던 저녁엔 타란이 물
씨 불고 날씨가 차가와 솜씨가 이를 무릅쓰고 어떻게 돌아가셨는가 매우 근심이 되었습니다. 이제 비로소 회복
되었습니다.

濕은 驪江 以後로 風雨 속에 시달려 疾患의 많은 기미가 있었읍니다만 忠州에 당도하여서는 배를 버리고 육지에 올라 다른 근심은 면할 수 있었읍니다. 몸이 舊栖에 돌아와 우려려 國恩을 입으니 부끄러움과 두려움 말할 수가 없읍니다.

말씀 가운데 해어질 때 뭐라고 하신 것, 은경소濕을 돌보아주고 받아들이 주시던 뜻과는 아주背馳가 되었읍니다. 濕은 비록 辭源을 笑巖히 해서 대담함을 免치 못했지만 오히려 서로 생각하는 말한 장난삼아 했을 따름이요, 그것이 謔笑에 지루되기까지 하리라고는 생각하지 못했읍니다. 진실로 이런 주장대로라면 기결코 聖明하신 主上 아래에 無爲하게 國祿만 훔쳐 먹는 一鄙夫를 붙잡아 두게 하여 그로 하여금 부끄러움을 안고 죽게 하고 나서야 시원하단 말입니까? 이 일은 말을 하자면 매우 질 터이니 지금 그럴 겨를이 없읍니다.

和音해 오신 여러 詩儒들을 애중히 읊어 마지 않았읍니다. 더욱 濕을 外待하지 않으시는 뜻을 보겠읍니다. 그런데 무슨 연고로 전날의 말씀은 도리어 그와 같았읍니까? 그 梟字韻의 近體詩를 경솔히 和韻하여 別紙에 적어 보냅니다. 笑覽을 바랍니다.

瞻泰치 못하옵나니 오직 萬重토록 힘쓰시어 어떤 바램을 달래어 주십시오. (完)

【註】

① 자세한 내용은 알 수 없다. 조선의 근대화에 한글로

李仁久가 退溪의 退隱을 模倣하는 내용의 詩을 짓는다. 《退

溪集 卷五「靜存李仲久病中聞余行、強起追別於廣津、且以三絕見贈、次韻奉呈」詩中云「宦情無望安、人事有微荊、感深憂許退、

〔註〕

① 明宗喪을 서울에서 당하고 因山前에 歸郷해 버렸다 해서 時議가紛紜했는데 이 사실을 가리키는 것.

② 未詳.

③ 高峯 奇大升을 가리킴.

④ 嗣位에 따른 服喪問題.

⑤ 《左傳》文公十二年條에 나오는 말.

⑥ 《列子》周穆王篇에 「秦人逢氏有子、少而惠、及壯、而迷罔之疾」이라 했다.

⑦ 《孟子》盡心下篇에 나오는 말.

〈21〉

〔以下二篇은 戊辰年 서울에 제실 때의 것임〕

《易書賢象》을 문득 보여 주시니 고마웁고 아주 다행합니다. 《禮書》는 이전에 鄭靜而處에서 대략 들여다 보고, 또한 한 두 文段을 記憶해 돌아오기도 했읍니다만 나중에 생각해 보니 茫然히 생각이 나질 않읍니다. 그러다 이제 다시 보게 되니 手寫가 精妙해서 사람으로 하여금 心地가 灑然케 해서 마치 술에서 깨어나 기라도 하는 듯합니다.

〔註〕

① 鄭之雲. 退溪의 門人, 號는 秋巖.

〈22〉

《心學圖》를 보여 주시어서 미처 알지 못했던 것을 알게 되어 고마움 실로 많았읍니다. 이 책의 得失은 쉬이 判斷이 되질 않읍니다. 다만 傳存되어 오는 玉堂本이 누구의 所作이라 하고 있는지를 모르겠읍니다. 金而精¹⁾이 말하기를 『일찌기 어떤 사람이 이 책을 가지고 있는 것을 보았는데, 錢塘 李氏元弼, 字가 伯紀란 사람의 所作입니다』고 하는데 과연 그러한지요?

〔註〕

① 金就儀. 退溪의 門人, 號는 潛翁.

도록 해주시면 그런 다함이 없겠습니다. 濕의 이런 점은 公도 또한 진작부터 알아 오셨으리라 믿습니다. 따라서 모름지기 진작부터 들어 알고 있는 점으로 사죄하여 믿으시게 할 수 있습니다. 다시 바라보니 부디 輕恕치 마십시오.

病困해서 여러 親友들의 편지에는 모두 답장을 하지 못하고, 이 한 가지 일을 위하여만 답장을 草했습니다.

〈別紙〉

明彦으로부터도 역시 편지가 있어 謝辭가 매우 자상했습니다. 病困한 연유로 지금 아직 답장은 못하고 있습니다.

그중 한條에서 「繼體의 服」에 관해 論述하여 鄙說의 誤謬를 깨뜨렸는데, 援用이 周悉하고 證據가 明白해서 사람으로 하여금 歎服해 마지 않게 하였습니다. 예전의 이른바 『君子가 있지 않으니 그 어찌 나랏을 운영할 수 있는가?』라는 말이 어찌 진실이 아니겠습니까! 濕은 그때 단지 『儀禮經傳』의 「君爲臣服圖」와 「天子諸侯絕旁期圖」만을 보고 旁證·類推하여 만약 兄弟의 名分이 없어지지 않았다면 嫂叔의 名分의 喪服도 모두 의당 古禮에 의거해야 한다고 생각했기 때문에 문득 망녕되이 이러쿵 저러쿵 했던 것입니다. 돌아올 적에 어떤 사람에게서 『六獻通考』·『通典』 등의 책들을 빌려 와서 病中에 대략 들여다 보고서 歷代에 「繼體의 服」에 관한 說이 있었음을 알고는 진실로 이미 놀라고 또 前說의 謬妄됨을 깨달았던 것입니다. 그러나 明彦의 그 辯博·該暢함과 는 같지 못했습니다. 濕이 老謬·昏悶해서 일이 겨우 손에 닿자마자, 말이 겨우 입에서 나가자마자 문득 做錯이 이와 같습니다. 正히 옛사람의 이른바 『迷罔의 疾이 있는 사람』과 같습니다. 明彦의 편지를 받고부터 등에 찬 땀이 베풀어 사흘을 그치지 않았읍니다. 이에 『책을 그대로 다 믿으면 책이 없는 것만 같지 못하다』는 것을 알게 되었습니다. 『儀禮經傳』에도 오히려 未備한 바가 있으니 一方의 으로만 믿고 일을 處斷해서는 안 되겠습니다. 世間の 雜書들도 또한 不可不 보아서 參驗을 해서 버릴 것은 버리고 취할 것은 취해야겠습니다.

時責을 받는 것을 免하고 優游하여 해를 마치는 것도 塋소의 心志에 害를 미치지 않는 것이나 무슨 不滿足스럽게 생각할 것이 있었습니까?

筭圖를 보여주기로 허락은 하시었으나 濕의 昏闇이 이 같으니 얻어도 또한 無益할 것이지만 그러나 기다리고 있었읍니다. 諒悉 바랍니다. 自力으로 이 원지를 썼읍니다. 不宣.

(註)

① 明宗二十二年二月 明使가 올 것에 對備해서 그 酬應에 臨하
게 하기 위해 抄選한 製述官인.

② 後溪 金範을 가리킴. 明宗朝에서 玉果縣監으로 擢用되었으나
일마 뒤에 죽었음.

〈20〉

子中이 와서 惠音을 받았읍니다. 安否를 묻고 慰諭를 해주시니 感佩어 이 기렸읍니까?

但、濕은 바야흐로 罪累中에 있으면서 날마다 위로부터의 嚴譴을 기다리고 있었는데 홀연히 召命을 받아 와 놀랍고 미혹됨에 어찌 할 바를 몰랐읍니다. 몸은 차다량게 되고 마음은 뜨거워지며 痰으로 인한 痰담음으로 고통을 받아 殞斃할 지경을 犯하기로 했읍니다. 萬端으로 생각해 보았으나 百端으로 窘迫해 마침내 다시 辭職을 받아 書狀을 올렸읍니다. 이라고 보니 또 이로 인해 遲滯하고 違命하는 罪를 加重해서 인는가 하여 席藁하고 또드러 呻吟하는 中에 있었읍니다.

주신 원지의 다른 사연에 대해서는 모두 答을 드리지 못합니다. 그 가운데서 말씀한 바 靑陵碑文의 일은 어찌 감히 반장지 않으리오? 다만、濕은 젊을 적부터 疾病이 무겁고, 또 스스로 보기로도 文才가 陋拙하다고 생각되어 일찌기 後世에 傳하는 文章에 대해서는 뜻을 가져본 적이 없읍니다. 이로써 平生토록 일찌기 한 원의 碑銘도 지어본 적이 없읍니다. 비록 至切至重한 집안으로부터 付囑을 받았어도 모두 應酬하지를 못했읍니다.

하물며 靑陵에 紀述할 일들은 그 관계되는 바가 가별지를 알는데 어찌 감히 前後를 돌아보지 않고 할부로 스스로 말하고 나서겠읍니까? 빌전대 모를지기 이런 뜻을 간곡히 傳해 사되어 아무쪼록 헛되게 俯囑되는 일을 免하

허그一端을 뽑아내어 말끔한 것일 따름, 其他 온갖 사연들이야 어찌 붓으로 다 할 수 있겠읍니까!

「尋梅」의 안속은 참으로 萬에 一이라도 바라고 있읍니다만 「衣繡」의 행차의 「衣繡之行」도 또한 幸望하고 있읍니다. 알지 못하겠읍니다. 어느 때나 이 소의를 이룰 수 있을는지요? 시절을 의해 珍養을 倍加하시어 어떤 정성에 보답하시기 바랍니다. 不宣.

(註)

① 鄭氏. 退溪의 門人, 號는 樂圃.

② 權慤. 閔笑. 宋麟壽 등을 가리킴.

③ 「衣繡之行」에는 두 가지 의미가 있다. 「衣繡還鄉」과 같은 의미가 한 가지이고, 「御史로서와 州郡巡行」이 그 다른 한 가지이다. 여기서는 後者에 해당하는 듯.

〈19〉 丁卯

歲月은 내달는 듯한데 音信이 오래 비었읍니다. 宦海波中에 지내시는 형편 어떠하신지요? 그리운 마음들 데 없읍니다.

溼은 舊患인 痰嗽가 매년 두서너 차례 發作, 혹은 가법기도 하고 혹은 심하기도 하는데 올 봄엔 아주 크게 발작했읍니다. 무릇 醫書에서 말하는 바 痰을 낀 여러 病症은 毒을 퍼지 않는 것이 없읍니다. 배개에 얹드려 지낸지 두어 달, 아직 도 病은 오락가락하여 衰弱하고 虛劣하기 極에 이르렀읍니다.

그런데 製造官에 追參하라는 召命이 마친 내려와 行止가 難處하기 前보다 倍나 더하여 두려울고 속이 타 물들 바가 없읍니다. 바야흐로 病을 調治하고 있으니 使臣行次 前에 病症 如何를 보아가며 결정하렵니다. 그 간에 만약 더위를 무릅쓴 다거나 추위에 부딪거나 한다면 이 병이 다시 발작하여 온전히 회복될 리는 결코 없읍니다. 지난적 金玉果의 일은 警戒로 삼을 만합니다. 이 賤命이야 진실로 돌볼 것도 없지만 일이 얹드려지지 이 지경에까지 이른다면 王命을 욕되게 하는 데에야 어떻게 하겠읍니까? 이런 사정을 하소할 곳이 없어 에오 라지 평소 親愛하는 공에게나 發說하는 것이니 다른 사람에게는 내보이지 말았으면 좋겠읍니다.

去年의 편지에서 말씀한 『아무런 報答도 없이 微단 消費하는 부끄러움』은 心情上 必至의 것입니다. 그러타

작은 마음 이기지 못했습니다.

聖斷이一新되고 朝廷이 淸明하여져서 엮어매인 사람들은 풀려나오고 어진 이들은 출달아 나아와 四方이 欣
欣해 합니다. 이런 때를 당해 公이 叙用의 命에 應하신 것에 가장 먼저 祝賀를 보낼 사람은 滉입니다. 그런데
도 불구하고 마치 귀머거리인양 병어리인양으로 오늘에까지 이르렀으니 가위 크게 人情에 어긋나는 일이라 하
겠습니다. 그러나 滉의 心事를 공은 응당 아실 터이니 恠異하게 여기는 데까지에는 이르지 않으니라 믿습
니다.

滉은 智慮가 淺短하여 處身에 마땅함을 잃어와, 輾轉 馴致하여 오늘이 狼狽하게 있게 되었습니다. 오직 늘 스
스로 刻責할 따름, 다시 무슨 말을 하겠습니까? 갇히 悶恨하는 바는, 滉이 疾病이 쌓이고 癯老하여 버슬을
말지 앓음은 온 세상이 다 아는 터인데, 전혀 제책을 돌아보지 않고 도리어 萬端으로 속인 虛名으로 해서 모
기에다 산을 짊어지는 책임을 가하니 위로는 君父를 그르치고 아래로는 名器를 더럽히는 일입니다. 이 微物이
罪로 얼룩지는 것은 足히 이를 것이 없으나, 朝廷에서 賢能者에게 직책을 맡기기를 도모하고 훌륭한 다스림을
待望하는 意圖는 어찌 하겠습니까? 滉은 잘못되어 돌아온 뒤로 온갖 근심 온갖 병으로 지내며 매우 天書(君王
의 書)를 받자오면 神魂이 달아나 心症이 더욱 劇甚해져 瀕死之境에서 구차히 살아나곤 해 왔습니다. 或은 朝
廷貴人中 滉이 아낌을 받는 數三公이 편지를 보내어 꾸짖고 자가지로 깨우치니, 비록 迷惑을 가리켜 보여주
는 厚意를 감사하나 다시 臆塞을 하소하기 어려움을 깨닫습니다. 名望이 돌아오는 곳에 誹謗이 모여 드는 것은
目前의 작은 憂患이지마는 誹謗이 쌓여 罪를 이루고 憂患이 심해져 禍가 되면 後日이 滉의 歸着할 곳이 어디
인지를 알지 못하겠습니다. 사람들에게겐 흔히 하는 말이 있습니다. 즉, 모두 말하기를 『세상이 나를 알아주지
않는다』고 합니다. 滉에게도 역시 이 恨歎이 있습니다. 그러나 사람들은 그 抱負를 알아주지 앓음을 한탄합니
다만 滉의 경우는 그 空疎함을 알아주지 앓음을 한탄합니다. 그 空疎함을 알지 못하는 사람들이 밀어 올려
或天上에까지 이르게 하면 그 사이에 그 空疎함을 아는 사람들은 바야흐로 코웃음을 치며 마음으로 非難할 것이
니다. 滉이 病軀를 들떠 억지로 나아가는 것, 지금이 바로 그 때라고 할 수 있습니까? 그러나 이 역시 우연

아울러 寫眞하오니 또한 勘訂을 加하시어 啓蒙을 주십시오. 더욱 말씀드리기 어려운 것은, 懣懣하게도 스스로를 헤아리지 않고 일찌기 朋友들과의 講究와 聞見하거나 思索한 데에서 무릇 所得이 있으면 손길 닿는대로 劄錄을 해 두었으니 역시 備忘을 위한 것이었습니다. 그런데 어쩌다 와서 묻는 이가 있으면 또한 그 劄錄해 둔 것을 考閱해서 밝혀 주기를 免치 못했으니 이로 因해 남의 눈에 傳入되어 감은 깨닫지 못했습니다. 이런 것들은 모두 남들의 큰 譏議를 犯하는 것으로, 부끄러움과 두려움을 이기지 못하겠습니다. 다만 禹景善³이 억지롭게 處理하여 또한 이 사람의 備忘錄을 轉作해 감을 因緣해서 早晚間에 의당 公의 明鑑을 저치게 되리니 간절히 바라는 바는 절대 다른 사람들에게 보이지 마시고, 그저 모름지기 痛烈히 摘惡을 加해 그 誤妄處를 깨우쳐 주시면 또한 번 그보다 더 큰 다행, 다행이 없겠습니다. 잠잠한 밤중에 촛불을 잠으나 촛불이 옮겨가면 보이는 것이 없고, 새는 그릇에 물을 담으나 물은 가버리고 흔적 없는 법, 아직도 學究를 그칠 줄을 모르니 이 어리석음 또한 諱하기도 합니다. 그러나 몸에 익은 習慣은 잊어지지 않고, 고기맛 같은 즐거움〔茶味〕이 오히려 있습니다.

래 저물어가는 〔巖岫〕 窮山에 더불어 懷抱를 이야기할 이가 없습니다. 梅花를 찾겠다는 약속〔尋梅之約〕은 神仙을 바라나 오지 않음 같은데 이 사람을 賢者라 칭송함은 어찌 그 사람이 아닌데 부질없이 회롱하시오? 편지에 생각 다 적지 못합니다. 珍重을 빕니다. (別紙는 除外한)

〔柱〕

① 官職을 가리킴.

② 鄭惟一。退溪의 門人, 號는 文峯.

③ 禹景善。退溪의 門人, 號는 秋淵.

④ 退溪의 窮山處所로 一次 訪問하였다는 約束을 의미하는 듯

〈18〉

丙寅

올해에 여러 차례 편지를 받고서도 매양 답서를 드리지 못한 것을 부끄러워 해 왔습니다. 이제 다시 鄭子精¹이 전해 준 五月 그믐 전의 편지를 받았읍니다. 愼然을 부쳐 보낼이 더욱 간곡 은근하여 거듭쳐 보며 느

하지는 않습니다만 오직 옛것을 考據하며 이제 것을 參酌하시고 결하여 좋은 생각을 採擇하여 裁處하시는 것이 어찌겠습니까.

마침 피곤하여 하나 하나 다 적지 못합니다.

(註)

① 文定王后의 喪을 가리킴.

② 당시 退溪의 職銜이었던 同知中樞府事의 解職을 요청한 疏章.

③ 위 요청이 받아들여져 同知中樞府事의 職에서 풀려난 사실을

가리킴.

④ 以下 內容에 드러나 있듯이 文定王后喪에 대한 服喪의 한 문

〈17〉

여름과 가을 이름의 편지를 드린 뒤 잇달아 글월 드리지도 못하고 또한 공으로부터의 답장도 얻지 못해 매일 그리던 차에 이제 홀연히 심부름꾼이 당도하여 手紙를 던져 주었습니다. 결하여 공은 田制布算圖解까지 보어 주셨습니다. 퍼 읽으니 마음을 慰豁케 함이 마치 안개를 헤치고 해를 보는 것 같을 뿐만이 아닙니다. 이에 가을과 겨울 이래로 공의 安閑靜福이 제절을 따라 더욱 盛하심을 알았습니다.

溼은 癡拙이 依然한데 글레에서 벗어나온 뒤로부터 거의 人間樂事를 온전히 해가게 되는가 했으나 這間에 無故히 사람들의 指目을 받아 懷懷히 늘 스스로 安定치를 못했습니다. 이 때문에 鄭子中³⁾과 손자아가 서울에 갔을 적에도 모두 한 字의 問安편지도 드리지 못했습니다. 細察하시고 괴이하게 여기까지는 아니시리라 생각하고 있습니다.

보내주신 布算圖釋은 井井詳密하여 지난날의 疑問과 暗昧가 大半 解破되어 아주 고마웠습니다. 그러나 아직 도이 純根이 未到達치 못한 곳이 꽤 많이 있습니다. 그 중 특히 잘 모르는 것 三、五條를 우선 골라 別紙에 적어 보내오니 다시 자상히 깨우쳐 嘉惠를 끝까지 베풀어 주시기 바랍니다. 이전에 본 《律呂新書》에서 그 算法의 조금 엇본 것들을 대충 摹寫해서 遺忘에 對備코자 했는데, 아마도 여기에 너무 疎忽한 곳이 있을 것입니다.

떨쳐 읽으니 灑落한 기운에 후덜지근함과 번거로움이 아주 씻겨져 나갔읍니다. 나랏에 大喪이 있으니 강토에 덮인 슬픔을 臣子 어이 이기겠읍니까? 其他 未安한 일은 쉬이 들먹이지 못하겠읍니다.

漚이 疏草의 슬을 올리던 날에 마침 大故(文定王后)를 만난 터라 上達이 無望하더니 다행히 政院에서 書翰을 들이는 것을 허락하여 이 大願을 이루었읍니다. 감사하고 즐거운 마음 비길 데 없읍니다. 이제부터는 山民 野老로서의 名實이 서로 맞아 하늘을 이고 땅을 밟음에 비로소 마음에 부끄러워 할 바가 없으니 비록 오랜 疾病이 날로 더욱 깊어가 죽어도 悔恨될 것이 없게 되었읍니다.

말씀하신 事案은 高見에 이미 自得하셨을 터이고, 또 都中의 名流博識들에게 의당 定論이 있을 터이온데 어찌하여 다시 이 촌사람에게 묻습니까? 다만, 『일의 施行은 일이 義理에 合當한가의 與否에 비추어 볼 것이요, 時議를 헤아릴 겨를이 없다』고 하셨는데, 이 말씀이 매우 妥當합니다. 지금 일의 施行이 義理에 合當하도록 하려면 생각되는 대로 곧바로 행할 것이 아니라 모름지기 古禮를 考據하여 처리해야 할 것입니다.

《儀禮》喪服篇 齊衰三月條를 상고해보면 經文『舊君과 君의 母妻를 위하여』의 註에『이전에 갇은 은혜를 입어서 지금은 비록 田野에 退歸해 있으나 舊德을 잊지 못하는 때문이니 이것은 致仕한 사람의 경우다』라고 하고, 그 傳文에『舊君인 것은 벼슬을 하다가 그만둔 사람이기에이다. 어찌서 齊衰三月服을 입느냐? 이는 백성과 같기 때문이다. 君의 母妻는 곧 小君이다.』라 했읍니다. 그리고 그 註에『〈致仕者가〉 小君을 위해 服을 입는 것은 은혜가 백성보다 깊기 때문이다.』라고 했읍니다. 「이것은 庶人은 小君을 위해 服을 입지 않는 데 이제 致仕한 臣下는 三月服을 입는 것은 그 은혜가 庶民보다 깊기 때문이란 말입니다.」 따라서 이 禮法으로 말한다면 公이 말씀한 어떤 사람의 所爲는 禮가 아닙니다. 禮에서 말한 것은 致仕한 사람의 경우입니다. 비록 벼슬에서 물러나 있기는 하나 恩數가 남아 있으므로 君을 위해서 服을 입을 뿐만 아니라 또한 小君을 위해서도 服을 입는 것입니다. 그 어떤 사람의 경우는 致仕한 뒤 職銜을 가지고 있는 경우에 比할 바는 아니니, 이 경우는 마땅히 庶人의 義理로 處해야 할 것입니다. 臣下에서 成服을 하기까지 한다면 이는 非禮의 禮일 듯합니다. 그리고 이번 경우에 있어서의 公의 處를 바에 대해서는 필시 이미 商定하시었을 터이므로 감히 이래라 저래라

다. 다만 들으니 慶州府尹³³이 多病하여 辭職하고 떠나고자 한다니 아마 이 일을 수행할 겨를이 없을 것 같다.니다. 오직 順天 李剛而³⁴가 付囑할 만한데 歲前에 들으니 어떤 事件으로 推考를 받아 罷免되어 行公치 못하게 되었는지도 모른다는군요. 어떻게 結末이 졌는지를 지금까지 알지 못하고 있는데 천천히 물어보고 圖謀해야겠읍니다. 그 책(《朱子實記》)이 이 곳에 와 있는지가 찍 오래 되었는데도 지금도 아직 돌려드리지 못하고 있는 것은 이 때문입니다.

《武夷圖》는 마음먹고 摹本을 만들어 裝軸을 精絶히 하여 珍重히 부쳐 주시니, 洞府의 烟霞와 大隱의 遺跡이 손안에서 들여다 보며 매양 한번 펼쳐 玩賞하노라면 깃가엔 마치 權歌 소리가 들리는 듯합니다.³⁵ 公의 至意에 대한 이 感謝의 마음은 말줄하지 않더라도 의당 마음속으로 아실 것입니다.

《臺寓錄》을 또 부쳐 보여주시는 고마움을 입었는데, 先生(朱子)께서 이 一方에의 設施가 風聲도 赫赫히 사람들의 耳目에 그토록 남아 있었음을 볼 수 있었읍니다. 그 一方人들도 또한 능히 서로 더부러 큰 일 작은 일들을 記得해 두었다가 哀輶·著述하여 後世에 傳했으니 可尙 可尙입니다. 그 가운데 門人事實은 《朱子實記》에도 收載되어 있지 않는 것들이 있어, 이들을 取해 補入한다면 또한 一幸이겠읍니다. 그 책 二冊을 이제 禹上舍便으로 돌려 드리오니 受領하십시오.

이 和暢한 계절을 따라 더욱 健康하시고 날로 더 편안하십시오. 不具.

〔註〕

① 李賢輔를 가리킨.

② 牛溪 成渾의 父인 成守琛.

③ 《退溪文集攷證》에는 李公幹이라 했다.

④ 당시 顯川府使로 있었던 李植을 가리킨. 退溪의 門人, 號는

龜峯.

⑤ 本《退溪學錄》第九輯 所收「答李仲久書三」——第十一輯의 註

①과 第十二輯 本文 및 그 註 ② 参照.

⑥ 朱子の 提舉浙東時 事蹟을 記述한 著인 듯.

〈 16 〉

봄에 한 번 편지를 드리고 난 뒤 여름 동안 사다 隔阻했더니 禹上舍가 와서야 바르스스 慰問을 받았읍니다.

節兩先生에서 黃帝에 미치기까지의 衛生의 道를 學論하여 警戒을 삼도록 하시니 매우 珍重한 寶를 받들었읍니다. 감히 惕然히 自省하여 終身토록 佩服하지 않겠읍니까!

다만 일찍이신 바 『아름다운 산과 좋은 물, 白鷗이 있는 모랫벌과 송아지가 노니는 들녘을 마음 내키는대로 나다니 여기에 거닐기도 하고 앉아 조울기도 하며……』라는 등의 말씀은 완전히 이 곳의 넋을 저리는 景趣를 그려내었읍니다. 이는 진실로 雙巖先生께서 淸에게 附與해 주신 바로서 林泉의 樂이 여기에 있습니다. 비록 隱居는 본래 淸으로 하여금 游玩을 삼가 하도록 하시려는 것임을 알겠으나 그 말씀을 吟咏해 보노라니 아주 游玩의 意趣가 浩然히 發해지기에 足합니다. 呵呵!

聽松의 墓誌銘은 이미 適任者에게 請託되었으리라고 생각됩니다. 잘못 鄧瓘을 求하려다 얻지 못한 경우가 유독 이 一家분만이 아닙니다. 모두 이 淸이 無狀하여 足히 名들의 要求에 副應하지 못하기 때문입니다. 부끄러움 말할 수 없읍니다.

《大學》의 綱目(三綱領 八條目)을 보고 있다고 받자왔는데 그 所得이 의당 더욱 深邃・超絶하시리니 그 중한 두 가지를 敎示해 주시어 이 蒙蔽를 좀 啓發해 주실 수 있겠읍니까? 거듭 바랍니다.

《啓蒙》의 說(啓蒙傳疑)를 가리킨)과 《宋元理學錄》(《宋季元明理學通錄》을 가리킨)을 보며 달라시는데, 비록 둘 다 과연 있기는 합니다만 단지 모두 겨우 草稿만으로서 自信의 遺忘이나 對備코자 한 것일 따름, 무슨 著書를 만들어 남들에게까지 보이려고 한 것은 아니었읍니다. 그런데 그 사이 찾아와 《啓蒙》에 관한 질문을 하는 사람이 있기에 그 요긴한 내용이 없혀 있어 생각이 잘 일어나지 않는 데 복에 대해서는 이 草稿를 내보여 깨우치게 함을 免치 못했더니 그 사람이 이로 인해 슬그머니 傳해 간 것입니다. 아마 訛誤와 謬見을 그대로 이어받아 頭緒가 없을 것 같은데 남들에게 내물리며 웃음거리가 될 것을 면할 수 있을 터지요? 이 때문에 後悔가 되어 비록 公에게 訂正을 求하고 싶은 생각이 매우 간절해도 감히 公장 呈納하지 못했던 것입니다. 諒恕해 주시기를——.

《朱子實記》를 刊行하고 싶다고요? 淸이 실은 그럴 생각이 있던 터에 그렇게 알려주시니 아주 잘 되었습니다.

答李仲久書(七)

李 東 歡 譯註

△15▽ 乙丑

去年에 손자아이와 집자이가 차례로 서울에서 돌아와, 十月二十一日과 동짓달 冬至後三日의 두 편지를 받았읍니다. 이 濕의 疾病에 관해 물으시고 情懷를 펴심이 懇曲하시어 지극한 厚意를 입었읍니다. 이 겨울 동안 내내 積病에 시달려 그러저럭 지내느라 답서 한 장 보내지 못해 부끄럽기 그지 없고 다만 마음으로 그리워만 해 왔읍니다.

때는 꽃피는 철에 가까왔읍니다. 體履 편안하오지요? 愷悌한 그대 神明의 도움으로 頤養이 순조로와 날로 清福이 더욱 勝해지리라 생각합니다.

이拙者는 稟氣가 虛劣하여 老境이 病窟인 데다가 養生의 방도에까지 어두어 철을 좇아 疾病이 문득 發作하곤 합니다. 지난 가을 무릎의 疾患이 이미 심상치가 않더니 이 겨울엔 雪寒에 부대껴 痰氣가 가슴을 메워 이것 病根이 되어 안으로 臟腑에서부터 밖으로 肢體에 이르기까지 苦痛이 한 두 가지가 아닌데 冷熱이 서로 해삼부러 藥을 쓰기도 매우 어렵습니다. 봄추위가 이 같아 아직도 을추린을 펴지 못하고 있으니 주눅든 이 心懷를 가히 짐작할 것입니다. 두 차례의 편지에서 마땅히 保養을 할 것을 일러 주시고 아올려 程伊川·邵康

「그렇다! 전개를 지키는 것이 아무리 거룩한 일이라도 시절을 가고 살아가는 파부에게는 시절을 가도록 길을 열어 주는 것이 인생의 도리일 것이다. 윤리라는 것은 잘 살아가기 위해 필요한 것이지, 사람을 회생시키기 위해 있는 것은 아니다.」

그렇게 결심한 퇴계는 며칠 후에 사돈(査頓)을 만나, 파부며느리를 친정에 데려가도록 중언유했었다. 재혼을 시키라고 직접 말할 수는 없었지만, 그런 뜻이 포함되어 있었음은 말할 것도 없었다.

그로부터 얼마 후에 파부며느리는 친정으로 돌아가 버렸다. 그리고 그 후에는 며느리의 소식을 알아보지도 않았고, 알려고도 하지 않았다.

그로부터 여러 해가 지난 뒤였다.

퇴계는 서울에 올라가다가 날의 저물어, 산속에 있는 어느 기와집에서 하룻밤 신세를 지게 되었는데, 그 집 음식이 이상하게도 한결같이 퇴계가 좋아하는 반찬이었다. 그가 좋아하는 산나물 가지나물 도라지나물이 모두 나온 데다가, 양념도 입에 꼭 맞아서, 집에서 먹던 음식과 추호도 다를 것이 없었다.

「참, 신기하기도 하다. 남의 집 음식이 이렇게도 입에 맞을 수가 있을까?」

다음날 아침 길을 떠나려고 하자, 주인집 아낙네가 하인을 시켜서 버선 한 켤레를 선물로 내다 주기에 신어 보니, 그 버선이 신기할 정도로 발에 꼭 맞지 않는가.

그 순간 퇴계의 머리 속에서,

「아! 나의 둘째 며느리가 이 집으로 개간을 온 모양이구나.」

하는 생각이 번개같이 떠올랐다.

모든 점으로 미루어보아 그것은 의심할 여지가 없었다.

그러나 피차간의 체면을 생각해 그것을 확인해 볼 필요는 없었다. 다만 옛날에는 자기 며느리였던 여자가 개가하여 남부럽지 않게 잘 살고 있음을 속으로 기뻐할 뿐이었다.

그리하여 그 집을 떠나 얼마를 걸어 나오다가 뒤를 돌아다보니, 그 집 주부가 담보통이에 몸을 숨기고 서서 배웅을 하고 있었는데, 먼빛으로 보아도 그 여인이 옛날의 자기 며느리였음이 틀림이 없었다.

「이 음식도 좀 자서 보시오. 이것도 당신을 위해 제가 손수 만든 음식이니깐 한번 잘쳐 보시구요.」
하고 혼자말로 속삭여대고 있는 것이 아닌가.

「저런! 죽은 남편이 얼마나 그리우면 한밤 중에 저 애가 저런 망령된 짓을 하고 있을까?」

되제는 너무도 처절한 그 광경을 보고, 가슴이 찢어지는 듯 괴로워 그 자리에 그냥 머물러 있을 수가 없었다. 그리하여 사랑방으로 들어가 잠자리에 들었으나 잠이 오지 않았다.

그 당시로 말하면 「열녀는 불경이부(烈女不更二夫)」의 봉건 윤리관이 절대적으로 생활을 지배하고 있던 시대인 자라, 여자가 한번 결혼하면 실사 남편이 세상을 떠나도 개가(改嫁)를 한다는 것은 생각조차 할 수 없는 일이었다. 그러기에 퇴계자신도 「더러가 응당 수절을 하리라고 믿고 있었다.」

그러나 한밤중에 허수아비와 더불어 정을 나누고 싶어하는 젊은 더러리의 처절한 광경을 보고나자, 퇴제는 기성윤리관에 대해 근본적으로 회의를 하니 절 수가 없었다.

「이제 겨우 스무살 고개를 넘은 과부가 죽은 사람을 위해 구만리같은 일생을 깨끗이 희생시켜 버려야 한다는 것이 과연 옳은 일일까?」

저기에는 무엇인가 커다랗게 잘못된 점이 있어서 보였다. 인간생활에 규율을 세우기 위해 윤리관이라는 것이 반드시 필요한 것이기는 하다. 퇴제는 그것까지 부인해버릴 생각은 추호도 없었다. 그러나 윤리관이라는 것은 인간생활을 질서있고 행복스럽게 살아가기 위해 필요한 방편일 뿐이지 그 자체가 목적은 아니다. 만약 그 윤리관 때문에 사람이 회생을 당한다면 그것은 본(本)과 말(末)이 전도된 소행이 아니겠는가.

「그렇다! 여자가 두 남편을 섬기면 안된다는 것은 어디까지나 상대적(相對的)인 것이지, 절대적(絶對的)인 것일 수는 없다. 젊어서 남편을 잃어버린 여자가 인생을 재출발하기 위해 재혼을 하기로, 누가 그것을 나무랄 수 있랴!」

마침내 퇴제는 그런 현명적인 결론을 내렸다. 젊은 과부가 죽은 남편을 위해 절개를 지키겠다고 하면 그것은 그것대로 좋은 일이다. 그것은 생리적인 욕망을 초월한 정신적인 문제이기도 하다. 그러나 이처럼 고매한 정신적인 결의도 영의 단순한 기성윤리관에만 얽매어 마음에도 없는 수절을 강요한다는 것은 죄악의 외의 아무 것도 아니지 않겠는가.

(溫醇)하여 순수하기 우(主)와 같은 이름이었다.

퇴계가 세상을 떠나자, 율곡은 제자의 도리를 다하기 위해 일년동안은 부인의 방에도 들어가지 않았다고 한다.

第八話 寡婦된 子婦의 再婚을 許容

퇴계에게는 본실(本室) 아들이 형제가 있었는데, 둘째아들 채(來)는 장가간지 3년만인 21살에 세상을 떠나셨다. 퇴계가 단양군수로 있던 48세 때 2월달의 일이었다.

퇴계는 그해 10월에 풍기군수(豊基郡守)로 전임 되었다가 이듬해 겨울에 사표를 내고 고향으로 돌아와 학문 연구에 전념하기로 하였다.

그런데 집에는 홀로 된 며느리가 있어서 하루도 마음편할 때가 없었다. 며느리는 후원 별당에 혼자 살고 있었으므로 퇴계는 밤이 깊어지면 며느리가 있는 별당을 한 바퀴 돌아보며 무언의 보호를 해주고 있었던 것이다. 어느 봄날 밤이었다. 이 날 밤도 자정 가까이 되어서 퇴계가 며느리의 방을 보살피 주려고 후원으로 돌아와 보니, 며느리의 방에는 불이 환하게 켜 있을 뿐만 아니라 방안에서는 도란 도란 정답게 속삭이는 말소리조차 들려나오고 있는 것이 아닌가.

「이 깊은 밤중에 며느리 혼자 있는 방에서 웬 말소리가 들려나올까?」

퇴계의 머리 속에는 일순간 해괴한 생각이 떠올랐다. 양가출신인 며느리가 비록 청상과부이기로, 시부모와 같이 사는 집에서 외간남자와 말을 나눈다는 것은 생각할 수 없었지만, 그러나 한밤 중에 혼자 사는 방에서 속삭이는 소리가 들려나오니 피상한 생각이 드는 것도 무리는 아니었다. 그러니까 퇴계로서는 싫든 좋은간에 진상을 규명해 보는 수밖에 없었다.

마침 그 방에는 창호에 조그만 틈이 있었으므로 그 틈으로 방안의 정경을 엿보니, 과부며느리는 방 한복판에 남자 허수아비를 하나 만들어 놓고 방안의 마주 앉아 마치 살아있는 남편을 대하듯이 이 음식 저 음식을 받던 것이 가파,

「그대가 그토록 소망이라면 내가 꼭 부탁하고 싶은 말을 한 마디만 하겠네.」

퇴계는 그렇게 말하고, 다음과 같은 유명한 잠언을 율곡에게 주었다.

持心實在不欺

마음 가짐에 있어서는 속이지 않는 것을 귀하게 여기고

立朝當戒喜事。

벼슬자리에 올라서는 일을 좋아하기를 경계하라.

얼른 보기에 는 대단치 않은 잠언 같으나, 율곡을 위해서는 가장 적절한 잠언이었다고 하겠다. 왜냐하면, 퇴계는 유학(儒學)의 본도(本道)를 「인언수후(立言垂後)」에 두고 있었는데, 율곡은 유학의 본령을 「출세행도(出世行道)」에 두고 있었기 때문이었다. 다시 말하면, 퇴계는 所信대로 政治를 펴지 못할 바에는 학문을 정성스럽게 닦아서 세인들에게 정도(正道)를 널리 알려주려고 했던 반면에 율곡은 벼슬자리에 자별한 관심을 기울여 왔었기 때문이었다. 그 점이 퇴계와 율곡이 근본으로 다른 점이기도 했는데, 퇴계는 젊은 율곡에게 그와 같은 농후함을 이미 꿰뚫어 보고 「벼슬자리에 오르더라도 부질없이 일을 일으키려고 하지 말라」는 기상이 혼계를 해 두었던 것이다.

그래서 퇴계가 사람을 꿰뚫어 보는 선견지명이 얼마나 투철했었가를 가히 짐작할 수 있다.

그 잠언에 대해서는 「退溪言行錄」 속에서 제자 구봉령(具鳳鈴)은 말하기를,

「선생이 사람을 가르치시는 뜻이 그처럼 깊고 간절하신데, 그와 같은 잠언은 어찌 율곡만이 받들어 행할 것인가. 나

도 또한 마땅히 그 잠언대로 살아가도록 힘써야 하겠기에 그 잠언을 나 자신도 바람직히 써들이고 그대도 실천하기를 노력 하겠노라.」

하였다.

퇴계가 율곡에게 남겨준 그 잠언은 어찌 그 시대 그 사람들에게만 국한된 일일 수 있으랴. 그 잠언이야말로 천고에 빛나는 영원불변의 대전리라 할 수 있을 것이다.

그러기에 율곡은 먼 훗날 퇴계가 세상을 떠난 뒤에, 석담일기(石潭日記)에서 퇴계에 대해 다음과 같이 썼다.

「十二月辛酉(辛丑)에 승정대부 판공주부사 이 황(熊政大夫 判中樞府事 李滄)이 돌아가셨다. 그는 성도(性道)가 온갖

小子求聞道

非儻半日閑

소자가 되는 것은 도를 들고자 함이니

한나절 헛되히 보냈다 생각지 마옵소서.

이상과 같은 율곡의 헌시(獻詩)에 대해, 퇴계는 다음과 같은 시를 읊어 화답하였다.

病我牢關不見春

公來技藝醒心禪

始知名下無虛士

堪憶年前關教身

嘉穀莫容精熟美

纖塵猶帶鏡磨新

過時詩話行則去

努力工夫各日親

내 병들어 문닫고 봄빛을 못보더니

그대 만나 애기물 나누니 실신이 상쾌하다.

선비의 높은 이름 헛되지 않음을 알았으니

지난 날 사귀지 못했음이 적이 부끄럽소.

깨끗한 곡식에 가라지 자라지 않게 하오

새로 타는 거울에는 티끌도 해가 되오.

부질 없는 이야기는 모두 제쳐 놓고

합쳐 공부하여 서로 더욱 친해 보세.

진세히 읊어 보면, 주고 받은 시에 사제지간의 무한한 존경과 애정이 넘쳐 있음을 알 수 있다.

그 후 율곡은 집자(執事)의 예를 갖추어 사제의 의를 댔은 뒤에, 도산서당에서 한문을 탐다가 예안을 떠나 서운으로 돌아왔다.

율곡은 퇴계와 함께 퇴계에 이란 부탁을 하였다.

「부루이한 사정으로 이곳을 떠나지는 않는다. 소자의 마음을 항상 선생님 그늘에 있습니다. 선생님께서 소자가 한 평생 좌우명(座右銘)으로 삼을 참언(箴言)을 달란 말씀한 대로 주시옵소서.」

퇴계는 제자들의 제 조자 한 상점 한 점만 달란 말에, 「그대는 부루에게 이렇게 대답하였다.

「그대가 위대 추월한 사람이니, 보라 그대 앞에는 천군만마를 달랠 수 있는 리가。」

「무슨 말씀이시옵니까. 간절히 부탁하오니 장안할 듯 내려 주시옵소서.」

退溪逸話選(三)

鄭 飛 石

第七話 栗谷에게 준 箴言

퇴계는 명종(明宗) 12년(一五五七)년에 예안(禮安)에 도산서당(陶山書堂)을 열고 유성룡(柳成龍)·김성일(金誠一)·기명언(奇明彦) 같은 국가의 동량지재(棟樑之材)를 三백여명이나 제자로 길러냈는데, 율곡(栗谷)이 이(栗谷 李珥)도 그 중의 한 사람이었다.

율곡이 퇴계의 학문과 덕망이 높음을 우러러 보고 멀리 강릉서 도산서당(陶山書堂)을 찾아 내려온 것은 그의 나이가 23세요, 퇴계의 나이가 58세 때의 일이었다.

율곡은 퇴계에게 초면인사를 올리고 나서 그의 학덕(學德)을 찬탄하는 다음과 같은 시 한수를 읊어바쳤다.

溪分洙泗派

시냇물은 수사에서 한줄래 나뉘어

峯秀武夷山。

드높은 봉우리는 무이처럼 빼어나랴.

活計經千卷

천권 경서 속에 보람있게 살아가니

行藏屋一間。

고요한 뒷방이 한가하기만 하도다.

襟懷開霽月

희포를 푸니 맑은 하늘에 달이 떠오르는 듯

談笑止狂瀾。

웃으며 나누는 얘기에 거친 물결 잠자오.

親이라 湯湯洪流中에 惟子不迷津이라 同好漆修靜 晚負廬山市이라 安得酒如海라야 喚起九原人고

六月七日에 作하다 聞許南軒의 遺蹟하다

遠壑依依雲霧羃하고 輕風拂拂雨紛紛이라 空前水石含幽憤하다 增我平生苦憶君이라

偶讀宋潛溪의 靜室詩가 次韻하다 示兒子稿과 閱生應祺하다 二首라

林屋面山開라니 插籬村蹊隔이라 室中靜圖書하고 門前閒杖屨이라 雨餘暑氣清하고 溪邊人事寂이라 時時挾冊來

하니 汝輩留行迹이라

幽庭에 草積翠하고 曲渚엔 沙鋪明이라 風驅酷暑去하고 鳥呼殘夢驚이라 靜居何所修오 年光倏遞變이라 少壯아

當勉業하라 庶以慰老情이라

舜^이 久徂世^{하야} 朝陽鳳不至^라 祥麟^이 又已遠^{하야} 叔季如昏醉^라 仰止洛與閩^{호니} 羣賢起麟次^라 吾生晚且僻^{하야} 獨味修良貴^라 朝聞夕死可^는 此言誠有味^라

其十五

道邇^{어늘} 求諸遠^{하야} 浴浴曠安宅^{이라} 哲人^이 有緒言^{하니} 因可追心迹^{이라} 苟未及唯一^{하면} 何異誇聞百^가 常恠楚狂輩^가 妄自分黑白^{이라} 遇聖不遜志^{하니} 潔身^{해도} 還可惜^{이라}

其十六

吾東^이 號鄒魯^{하야} 儒者誦六經^{이라} 豈無知好之^{리오} 何人是有成^고 矯矯鄭島川^이 守死終不變^{하고} 佔畢文起衰^{하야} 求道盈其庭^{이라} 有能靑出藍^{하야} 金、鄭相繼鳴^{이라} 莫逮門下役^{하야} 撫躬傷幽情^{호라}

其十七

蕭蕭草蓋屋^이 上雨而旁風^{이라} 就燥屢移牀^{하고} 收書故篋中^{이라} 但撫無絃琴^{하니} 寧知窮與通^가 誇言笑宋玉^{하야} 欲掛扶桑弓^{호라}

其十八

酒中有妙理^{하니} 未必人人得^{이라} 取樂酣^{中은} 無乃汝曹惑^가 當其乍醺醺^{하야} 浩氣兩間塞^{이라} 釋惱而破吝^{하니} 大勝榮槐國^{이라} 畢竟是有待^니 臨風還愧默^{호라}

其十九

小少聞聖訓^{호니} 學優乃登仕^{어늘} 偶爲名所累^{하야} 輾轉徒失^{已라} 龍鍾猶強顏^{하니} 竊獨爲深恥^라 高蹈^는 非吾事^라 居然在鄉里^라 所願善人多^는 是乃天地紀^라 四時調玉燭^{하야} 萬物各止止^라 畢志林壑中^{하니} 吾君如怡侍^라

其二十

近代鮮雲卿^과 漢時^{孔子} 眞^이 逕意何如^스 聊欲還其淳^{이라} 千歲如流電^{호고} 萬事憂故新^{이라} 伯夷^는 本詩^고 黃公^이 竟避秦^{이라} 古來英傑士^가 終不墜風塵^{이라} 聖賢救世心^이 豈必夙夜勤^가 卓哉柴桑翁^이 百世朝暮

死道長鳴이라 不及望門牆하니 嗚咽如吾生이라

其八

園林에 朝市過하니 葱蒨綠陰安니 晚涼生來處하니 餘竊棲高枝라
偶興聊自爲라 陶然形迹忘하니 況復嬰塵羈라 沈寥茅屋靜호니 餘訝洞然寄라 酒無獨飲理니

其九

嫩日이 出東北하니 巖屋鏡露開라 川原曠延彌하니 爽朗幽人懷라 萬物이 各自得하니 玄化妙無乖라 飛飛雙燕子 長夏自來棲라 有口不啄粟호니 卒瘞銜其泥라 巢成養雛去하니 物性天所諧라 無機는 似獨智하고 用巧하면 還蒙迷라 時聲空吟啼호니 主人夢初回라

其十

所思在何許호니 天涯與地隔라 迢迢隔塵響하고 浩浩綿川塗라 人生이 如朝露하야 羲馭不停驅라 手中綠綺琴이 絃絕悲有餘라 獨有杯中物이 時時慰索居하노라

其十一

東方에 有一士하니 夙志慕斯道하야 春糧欲往從하니 守隅今向老라 孰能諭迷塗호니 人皆惡衰槁라 盛歷顧四方하니 不見同所好라 空知五車書라 終勝萬金寶라 至哉天下樂이 從來不在表라

其十二

問君今何爲호니 麥秋正丁時라 山泉清可釀하니 自勸寧有辭호니 每攬昔人懷호니 感慨祇如茲라 安得金蘭友하야 舍不復疑호니 片言釋千誣하고 一誠消百欺라 此時忘憂物을 吾亦可已之아

其十三

我思千載人호니 蓬峯建陽境이라 藏修一庵晦하야 著書萬古醒이라 往者는 待折衷하고 來者는 得挈領이라 懿哉 盛授受하야 源遠雜魯頌이라 口耳障狂瀾하니 心經嘉訓炳이라

其十四

和陶集飲酒二十首

其一

無酒苦無_한고 有酒斯_한飲之_라 得聞方得樂_하니 爲樂當及時_라 薰風이 鼓萬物_하니 亨嘉今若茲_라 物與我同樂_하나
貧病復何疑_아 豈不知彼榮이리오_{마는} 虛名難久持_라

其二

我欲挾天風_하아 遨遊崑崙山_{이라} 區區未免俗_하니 至今無足言_{이라} 前有百千世_{하고} 後有億萬年_{이라} 醉中見天真_하니
那憂醒者傳_가

其三

智者는 巧投機_{하고} 愚者는 滯常情_{이라} 滔滔汨末流_는 總爲中利名_{이라} 古來賢哲人_에 吾獨後於生_{이라} 此道卽裘葛_{이니} 奈何或猜_{하고} 拳拳抱苦心_하아 淹留愧無成_호라

其四

白雲이 在空谷_하아 無心天上飛_타가 偶然隨風起_하니 何憂有戀悲_아 游空恆泛泛_{하고} 含雨亦依依_라 苟不霈嘉澤_{하면} 曷若過其歸_오 我思古賢達이 末路何多衰_오 旣雨不能罷_하니 亦與天道違_라

其五

我本山野質_로 愛靜不愛喧_{이라} 愛喧은 固不可_어니와 愛靜도 亦一偏_{이라} 君看大道人_하소 朝市等雲山_{이라} 義安卽蹈之_하아 可往亦可還_{이라} 但恐易磷_縮하_니 寧敦靜修言_{이라}

其六

有人生卓然_하나 吾獨異於是_라 少愚晚益慧_하아 無成反有毀_라 自耽衆所棄_하니 屏迹亦宜爾_라 區區口體間_에 豈必魚與綺_아

其七

憶昨始來茲_에 四山花繁英_하니 俄然晴衆綠_하아 悄悄幽居情_{이라} 寧聞有石人_이 百歲苦易傾_가 邈彼古聖賢은 身

涯하니回首亂山花欲紅이다

李先生이來臨寒樓하다

清溪西畔結茅齋하니俗客何曾款戶開가
頓荷山南老仙伯이肩輿穿得萬花來라

退溪

身退安愚分이요學退憂暮境이라
溪上始定居하야臨流日有省호라

寒樓

結茅爲杜廬하니下有寒泉瀉하
棲遲足可娛니不恨無知者호라

溪居雜興、二首

買地當霞外하야移居碧澗傍이라
深耽惟水石이요大賞只松篁이라
靜裏看時興하고聞中聞往芳이라
柴門宜迴處니

心事一書牀이라

閑坐看綠岸하고結屋對丹巖이라
澗草는多無號하고沙禽은並不凡이라
山居思損益하고溪座聽韶威이라
爛煮

新蔬美하니何須待晚餽가

寒樓雨後에書事하다

浪浪夜山聲하니朝起青山濕이라
宿雲은半解駁하고澗水는流颺急이라
巖林은迎光景하야衆綠이如新沐이라

野人은相映出하고幽鳥는語款曲이라
柴荆澹無事하고圖書盈四壁이라
古人은不在茲하니其言有餘馥이라

望望三益友가來從三徑讀하노라

和陶集移居韻하니二一首라五月十八日이라

我生五十年에今有半成宅이라
地僻人罕至하고山深日易夕이라
亦知生事艱하니猶勝勞形役이라
省力撤舊材하고

隨宜展敝席이라無論固窮節하
野性諧夙昔이라苟爲道不同하야
千言難剖析이라

獨酌一杯酒하고閒詠萬韋詩라
逍遙林樾中하야曠然心樂之라
古書誠有味하고多病畏沈思라
疾惡는憤遺臭요

慕善은嗟後時라溪聲은日夜流하고山色은古今茲라
何以慰吾心고聖言不我欺리라

爭訴不平如來 爲官不理身多病하니 回首平生愧有餘라

十月十日夜에 大雷雨하다

十月中宵風亂鳴하고 雷驚電激雨如傾이라 只今天意何多舛고 起坐茫然百感生이라

十一日曉에 地震하니 三首라

風雨雷霆天怒甚하니 如何地道亦靡寧고 勢崩山岳聲驅海하니 誰使神龍戰血腥고

風起荒城葉亂飛하고 頑雲如墨雨霏霏라 不知天意緣何怒고 陰電交揮震逞威라 是日에 雨霽하다

兇雲虐雪極陰慘하야 風勢如奔百萬兵이라 凍及日中烏可畏니 溝中未暇念民生이라 是夜에 大風大寒하다

池方寺瀑布、二首

灑灑仙風襲客衣하고 陰陰山木恠禽飛라 何人好事同來看하야 獨對蒼崖信筆揮오

坐石沈吟日欲斜하고 碧潭增色湛無波라 莫辭再訪清秋後하야 要看楓林爛似紗하련다

退溪草屋에 喜黃錦溪의 來訪하다 庚戌○縉都歸郷後라

添上逢君叩所疑하고 濁醪聊復爲君持라 天公이 卻恨梅花晚하야 故遣斯須雪滿枝라

移草屋於溪西하고 名曰：『寒棲庵』이라 한다

茅茨移構澗巖中하니 正值巖花發亂紅이라 古往今來時已晚하야 朝耕夜讀樂無窮이라

三月三日、雨中에 寓感하다 用丁未踏青韻하다

不向江皋踏綠茸하고 小窓看雨對前峯이라 閒忙頓別差爲幸이요 愚管相懸定幾重고 古學未傳皆末士고 淳風猶在祇

村農이라 呼兒且進杯中物하야 澆我平生髮積留하련다

拜雙巖先生하니 先生이 令侍兒하야 歌東坡의 月夜飲杏花下詩하고 次其韻示之니 是日에 雨 亦奉和하야 呈

上한다

病臥山中九十春하니 起拜巖仙春喚人이라 巖中老仙惜光景하야 獨立汀洲詠白蘋이라 倚巖紅杏尚未發하야 催令雪
兒唱香雪하노라 待得花開要賞春하노라 只恐花時已無月이라 咳唾珠璣戲頃中하야 吟罷不覺杯心空하야 江邊詩興浩無

利澤施無窮이라 我切郡拔守效土하야 自慙無以與謠風하나 烟霞結習이 尙未除하야 幽夢夜夜精靈通이라 一朝振
 翮出雲外하나 似馭鶴背超虛空이라 國望峯頭望四海하나 蓬萊杳杳心神融이라 羣仙婢約官府足하나 朝遊崑崙暮天
 宮이라 下榻蒼生擁轡然하고 惟見塵埃千丈紅이라 丹臺尙掛我名姓하세 舉手相招懷我衷이라 欲往從之畏下墜하나
 久食烟火悲吾躬이라 恭聞泰山이 天上大하나 亦有南嶽將無同하리다 聖登賢游象道輝하야 名與天地相爲終이라
 斯人斯世我若及이든 何用遠慕飛昇功가 商山白髮好事翁이 續韓正直羞腫龍이라 嗟我非韓亦非周하세 狂吟擲筆歸
 騎東窓하

窓고 郡齋에 移竹하다

君不見子猷平生酷愛竹하나 蕭灑風流眞絕俗이라 一日不可無此君이니 坐令百卉來匍匐하야 又不見樂天才調本浮華
 하나 相國亭中變初服이라 櫻桃楊柳摠莫汚하고 晚歲飄然八難曲이라 我從承明一麾出하야 故山三載辭麋鹿이라
 鈴齋不有竹千挺이든 曉夕何以清悶陳 舊林은 憔悴沒寒烟하고 新筍은 縱橫翳凡木이라 窓前地偏石堪砌하고 軒
 外人稀壇可築이라 忽然霽澤遍農野하나 我亦攜錢斷蒼玉이라 遷辰不待醉兀兀하나 去故何曾戀碌碌가 眼看十復
 五가 儼立相持如伯叔이라 初來魯卿慰此心하나 盡歸股臂枵厥腹이라 可惜中有誤遭挫하야 斫頭將軍應爲蜀이라
 杖屨巡簪訝羣兒하고 瓶罍攜泉忙一僕이라 抽拔展葉漸倚倚하고 脫綳行轡憂續續이라 已知涼氣灑琴書하고 行見高
 標出牆屋이라 風敲雜佩韻琅璫하고 月碎寒金影熠燿하나 千尋強寫笑文同하고 萬夫錯比嗤杜牧이라 世人區區鶴又
 州하나 誰肯同歸節也獨고 荒哉酒放林下七하야 逸矣詩豪溪上六이라 儻有翺翺丹穴禽이 千載回翔此棲宿가 老我
 年來冷淡生하나 對寧憂食無肉가 從今憂歎斷公卿하야 一篇洪陳瀾心讀이라 何必柴桑歸去來하세 白衣悵望東籬菊고
 浮石寺肇遠樓에 郡湖陰의 贈僧韻이라

鬼役天成萬古樓하야 風雲一任洗新秋하 夜深獨對高僧榻하나 唯見長空月似鉤하

八月十五日夜에 吟하

夢覺圓明榻裏珠하나 安排繚涉已非初하 寒溪迤邐하 紙窓靜하 斜月清光은 竹閣虛하 四序孰居無事者호 羣蟲

答留景遊의 見寄하니 二首라

我是深愚一病人으로 叨蒙郡寄自前春이라 換符得遂平生願하야 來向雲溪謁廟眞이라
自謂誰能倡別人고 難窺斯道曠千春이라 竹溪但欲投冠去하야 研味遺經得道眞이라

石崙寺에 效周景遊의 次紫極宮感秋詩韻하다

景庭詩叙에 云오대 『李太白이 四十九에 作紫極感秋詩이니 其後蘇、黃이 皆效之라 余夜誦三賢詩타가

多少感慨하야 乃次其韻』하다 云云하니 蓋景遊의 時年이 四十九矣라 滉이 今大馬之齒가 亦亦不多不

少하야 適與相值라 然則其所感이 寧有異於昔之數君子耶아 敢用元韻하야 遣懷云이라

鳳鳥去不返하고

空山無舊竹이라 山中에 舊多苦竹이러니 寒溪空紀名하고 一源誰挹掬고

吾生亦云獨이라 幽尋遂高陟하야 感歎梵宮宿이라 四十九年非는 知之莫再卜이라

世患은 累牽掣하고

時光은

迭往復이라

門有打鐵作하고

義有握手覆이라

寡過胡不勉가

夫仁亦在熟이라

紫蓋峯

紫蓋峯

天慙吾木趁丹楓하야

故遣山花發晚紅이라

正似虹橋連綵帟하야

羣仙酣宴武夷中이라

國望峯、三首

漠漠烟雲生晚日하니

龍門不見이은

況脩門가

欲知紫極宸居處고

天際遙瞻一抹痕이라

烟雲香滿幾重重

龍首軒昂太白雄이라

白髮에도

未成歸隱計하고

憑高回望思無窮이라

南望山河許幾疆고

雲低枕覺海天長이라

願從鶴駕招仙子하야

飛上清都謁玉皇하련다

香尚牧金季沙하다

我今爲柳子爲州하니

豪士空慙百尺樓라

苦待足時方欲退니

溪山何日得清遊오

郡齋에 有懷小白之遊하야

追次景遊의

用昌黎衡岳詩韻하다

掃沙漫土愁神工하야

辨此巨獸東海中이라

衆山은

培塿卑切行니

直與太白爭爲雄이라

南臨徐伐北滅鎬하야

茫茫

馬上에서

朝行俯聽清溪響하고 暮歸遠望青山影이라 朝行暮歸山水中하니 山如蒼屏水明鏡이라 在山願爲棲雲鶴하고 在水願爲游波鴈라 不知符竹이 誤我事하고 強顏自謂遊丹丘호라

二樂樓에 大東坡의 黃樓詩韻하다

夜臥郡齋清하야 夢作遊山詩라 晨登溪樓飲일새 對山吟古詞호라 赤城山中仙이 游天弄雲旗라 貽我黃精草하야 約我勿差池라 萬事一敝屣니 胡爲學詭隨호 已呼新孔賓하니 莫訝朱桃椎하라 我非戀塵土호 亦非媚俗姿라 淹茲久不決하니 我車何時脂호 吾聞名教中에 心法護毫釐라 二樂如得樂이면 此外吾何知호

花潭

峽坑雲霞遇一灘하니 雷驚電激雪崩湍이라 斯須晚得垂堂戒하야 一任仙蓬雨打寒이라

舟中에서

入眼平湖雨滿空하야 一杯未盡日穿蓬이라 水光山色이 渾如畫일새 分付詩人較淡濃호하

編潭

衆壑西出自東하야 峽門餘怒始橫通이라 幾爭激浪崩雲上호 纔入清潭拭鏡中이라 鬼刻千形山露骨이요 仙游萬仞鶴盤風이라 隱巖南畔苔磯石이 靈境依然九曲同이라

伏聞重新愛日堂하고 上雙巖先生하다

巖帶江聲自作雙호나 巖居仙伯은 本真聰이라 曾參可不悲三釜하 疏廣元非傲萬鍾이라 月色想添新水檻이요 秋香行發舊霜叢이라 但令日日陪幽賞하면 何必題名向此中가 先生이 令誤作記하나 隱辭之은새 故云이라

白雲洞書院에 示諸生하다 已酉(是豐邑後라

小白南墟古順興에 竹溪寒瀉白雲層이라 生材衛道功何遠호 立廟尊賢事匪曾이라 景仰自多來俊碩이요 藏修非爲慕騫騰이라 古人不見하나 心猶見이니 月照方塘冷欲冰이라

客生澤樓에 次金應霖의 贈別韻하니 二首라

郵亭孤坐聽禽啼한제 物色迎春動澗溪라 他日偶同雲出壑타니 此身那學婦藏園아 最憐新得丹砂訣하야 長憶曾聯

玉府樓라 絕境歸時에 堪詫異니 驢跡雙隨袖中攜하타니

困倚闌干睡一場한제 依然夢到五雲鄉이라 寒花初發去栗里하고 芳草欲生辭洛陽이라 多病不堪承誤寵이요 一言未

可許眞剛이라 天教至拙藏深僻하야 知我眉間彩色黃이라

次鄭吉元韻하다

遊騎城南已踏春하니 路邊楊柳綠絲新이라 風流籍甚來相別하니 知是能詩谷口人이라

馬上에 次閔景說韻하다

浩浩春泥一望間에 行人愁去復愁還이라 但能乘鶴遊丹峽하니 何羨騎牛度紫關가 離合은 正如塵起陌이요 古今猶

似澤藏山이라 心懸魏國誠無奈니 老病由來合置閒이라

二月一日、郡齋雨中에 得洪退之의 見寄하고 次韻하다

到郡念民事하야 經旬不讀書라 花朝坐衙後요 燕寢得詩餘라 意愜香凝帳이요 神清雨滿虛라 珍投無可答하고 佩

服擬瑣瑤호라

賈浦倉에 賑給하고 暮歸한제 馬上에서

一麾出守愧疎慵하니 民因當春意自忬이라 去傍紫崖殘雪外요 歸吟斜景亂山中이라 陽曦草茁人還羨이요 天放鷗閒

我未同이라 十室不堪星在留하니 絃歌那得變謠風고

島潭二絕

何年神物動雲雷하야 絕境中間巨石開요 萬古不隨波浪去하고 巍然如待使君來라

一棹扁舟放碧流하야 橫穿三島鏡北寒이라 汎洄欲盡西崖勝이라 須傍東邊白玉灣이라

仙巖 俗號佛堂이라 今改하다

白石宮廢屢素艷하야 神工不待巧磨鐫이라 從教吼落崖門水하야 臺下寒開一鏡天이라

北風怒起萬木號하고 勳雲四合如飜海라 山蒸礎潤氣鬱沈한대 雨聲晝夜聞嘈嘈라 當冬沍可石燕鶯이이늘 此日恠見
 商羊跳호라 直恐涉漫百川溢하고 已覺槽流千溝濤라 愆陽發洩龍戰野하고 冥項斂縮如藏逃라 爾來寒懷이 苦不常
 하야 饑荒疫癘尸骸敷라 腐儒無等幾多憂하고 聖上焦思精貫高라 曉來風色이 忽已變하야 勝六疊陰陰機排라 初
 看叢集如撒鹽하니 頃刻眩眼吹鷄毛라 莫嫌潢汚旋消融하라 漸見高低潭蓋縞라 乾坤浩蕩無際涯하대 萬境合沓同
 周瀆라 豐年作瑞는 古所云이이늘 千尺藏蝗那肆螫호 天民天恤理則然이니 導迎佳祥宜憂勞라 豈惟端本弭衆災하

上臺巖李先生하다

高臺新曲賞深秋하계 手折黃花對白鷗라 仰德至今清夜夢이 月明時復到中洲라

病中에 讀史타가 有感하니 三首라

史記子貢傳

一貫微音契聖神하니 縱橫那肯自輕身가 問知遷史終難信이니 誰爲青天洗點塵호

史記張良傳

天授奇謀託異神하니 秦皇擬倒項分身이라 可知無欲能超世하야 不似韓、彭一網塵이라

晉中潘岳傳

自是錢兄絕有神하야 清談須與取謀身이라 潘郎可惜多才思하나 白壁中藏一斛塵이라

樂山南景雲이 在雪堂하니 雪中에 寄松酒하고 兼律詩三세 次韻하야 卻寄하다

詞舍風雪字聯龍하니 知是歸翁諳醴松이라 白頭不傳千日法하니 烏程安得十分濃가 閒開陶隱聽風院이요 笑灌留侯

辟穀餌이라 直欲騎雲從此去하니 道山銀閣微相容가

十載沈痾愧素餐하대 洪恩猶得郡符懸이라 青松白鶴雖無分하나 碧水丹山信有緣이라 北闕戀懷分燭夜호 東湖離思

賞梅天이라 撫摩涓瘵疲心力하니 鈴閣翻應憶故田하리라 有一斯文이 老爲青松府使하야 自號青松白鶴하다 余嘗求青松不得하고 而得丹山하다

當年五曲入山深하니 大隱還須隱薜林이라 擬把瑤琴彈夜月하니 山前荷蕢肯知心가

六曲回環碧玉灣한대 靈蹤何許但雲關이라 落花流水來深處에 始覺仙家日月閒이라

七曲樟簷又一灘에 天臺奇勝最堪看이라 何當喚取流霞酌하야 醉挾飛仙鶴背寒고

八曲雲屏護水開한대 飄然一棹任旋迴라 樓巖可識天公意니 鼓得遊人究竟來라

九曲山開只曠然하고 人烟墟落이 俯長川이라 勸君莫道斯遊極하라 妙處猶須別一天이라

古意 秋赴召後

溫溫荊山玉이 淑氣含精英이라 夜夜虹貫巖하니 山鬼自遁驚이라 抱哭何氏子가 三獻不避刑고 斷爲萬乘器하야 雄

誇價連城이라 在此街國寶이니와 在彼虧天成이라 君看璧社珠하소 光彩奪月明이라 出入有無間하니 世巧焉得嬰가

玉堂宣醜後에 出書堂할제 馬上作하다 景說 應孫子用 景霖이 在堂見待하다

出城延望海中山하니 一色山川玉界寒이라 箇裏羣仙多一念하야 清尊終夕待吾還이라

次韻景說、景霖하니 二一首라

朽拙身多病하니 繁華는 意易闌이라 那知宜札下하라 復入道山間이라 自愧荒疎學하고 人驚醜瘦顔이라 感君加

策勵하랴 獲寶不知還호라

相見新詩好하고 相思舊恨闌이라 三餘蓬觀裏에 萬卷碧窓間이라 病劇無遺力하고 恩深只厚顔이라 誠難效犬馬요

非是故言還이라

雪竹歌

漢陽城中三日雪에 門巷來人遽隔絶이라 病臥無心問幾尺하고 唯覺衾褥冷如鐵이라 幽軒綠竹은 我所愛이늘 夜夜

風鳴如璫玉이라 兒童이 驚報導我出할제 攜杖來看久嘆息호라 稍稍埋沒太深端하고 技技壓重皆欲折이라 最憐中

有一兩竿이 高拔千尋猶抗節이라 不愁虛心受凍破하나 無奈老根迸地裂이라 杲杲太陽이 頭上臨하니 不應彩鳳終

無食이라

冬日甚雨하니 已而大雪일새 喜而有作하다

御風臺

至人이 神變化하야 出入有無間이라 冷然馭神馬하야 旬有五乃還이라 曉哉聞百人の 夏蟲不知寒이라 請君登此臺라 不用朝霞餐이라

凌雲臺

下有清清水하고 上有白白雲이라 斷崖呼作臺하고 登臨萬象分이라 邊霄生活氣하야 超然離垢氣이라 豈但劉天子가 飄飄賞奇文이라

石澗曲

奔流下石澗하야 一泓湛寒碧이라 臨躅은 爛錦崖하고 莓苔는 斑鈞石이라 白鷗似我閒하고 鱖魚知爾樂이라 何時辦小艇하야 長歌弄明月고

川沙曲

川流轉山來하야 玉虹이 抱村斜라 岸上藹綠嶺하고 林邊鋪白沙라 石梁은 堪釣遊하고 墟谷은 可經過라 西望紫霞塢하야 亦有幽人家타라

丹砂曲

青壁欲生雲하고 綠水如入靄라 人居朱、陳村하고 花發桃源界라 安知萬斛砂에 中藏天秘戒오 嗟我昧真訣하야 悵望聊嘲嘲하야로라

閒居

讀武志하야

次九曲權歌韻하야 十首라

不是仙山詫異靈이라 滄洲遊跡想餘清호라 故能感激前宵夢하야 一權廢歌九曲聲하노라

我從一曲覓漁船하야 天柱依然瞰逝川이라 一自眞儒吟賞後로 同亭無復管風烟이라

二曲仙娥化碧峯하야 天姘絕世靚脩容이라 不應更覩傾城薦이니 閭闔雲深一萬重이라

三曲懸崖插巨槓하야 空飛須此恠當年이라 濟川畢竟如何用고 萬劫空煩鬼護憐이라

四曲仙機靜夜巖하야 金雞唱曉羽毛穠이라 此間更有風流在하야 技得羊裘釣月潭이라 先生이 在武夷하야 答劉靜春의

羊裘釣月潭 在武夷今文如何處오 月夜風流未肯歸하야라 詩三首

孟夏懷台一氣亨할제 山林百物爭流形이라 龍公及時掃嘉澤하니 上天作意蘇疲張이라 丁壯驅牛出四野하고 婦姑執
筐邊微行이라 嚶嚶禽鳥自相和하고 矻矻人生各有營이어늘 我獨來居古僧舍하니 家操耒耜非躬耕이라 不願少林從
達摩요 不願空桐師廣成이라 天開一片燭幽鑑하니 箕嶺旨訣西山經이라 一川風月要人看하고 萬古青山依舊靑이라
伐檀之歌畏力織하니 莫道傍人閒絕纒하라

戲作七臺、三曲詩하다 月瀾菴이 近山臨水하야 而斷如臺形者、凡七이요 水繞山成曲者、凡三이라

招隱臺

晨興越清溪하야 杖策尋雲壑이라 幽人在何許오 鬱鬱松桂碧이라 山中何所樂고 鳥獸悲踰躅이라 永懷不易見하야
躊躇長太息하노라

月瀾臺

高山有紀堂하야 勝處皆臨水라 古庵이 自寂寞하야 可矣幽棲子라 長空雲々捲하고 碧潭風欲起라 願從弄月人하야
契此觀瀾旨하노라

考槃臺

層臺俯絕壑하고 下有泉鳴玉이라 西臨豁而曠하고 東轉奧且閑이라 剪蔚得佳境하야 茅茨行可卜이라 隱求復何爲오
優游歌弗告이라

凝思臺

寥寥度寒欄하고 網葛陟高崖더니 老松이 盤巖顚하야 百霆猶力排라 刊除舊叢灌하야 面勢幽且佳라 宵然坐終日
하니 無人知我懷리라

朗詠臺

曉樂出風窗하야 一眼盡山川이라 不有妙高處하면 焉知雲水天가 俯仰宇宙間하면서 崧洋思古賢이라 借問擲金聲이
何如沂上絃고

丹砂南壁葛仙臺는 百原雲山一水廻라 若使仙翁今可見이면 願供薪水乞靈來라

高世臺 高世는 裴玄默中諱이

葛仙臺의 詩에

『子雲水曉知靈者라 猶把商山作平楚』이라 하다

碧嶺丹崖削玉成하고 溪流曲曲抱山清이라 臺名을 莫向癡人說하라 怕認商山作采榮이라

踏青하야 登霞山하다 丁未

踏青幽徑草茸茸하게 來上霞山坐碧峯이라 萬樹欲花春漠漠이요 一山將暮翠重重이라 舊遊京國은 渾如夢이요 新卜田園하야 只自農이라 曲水佳辰當過密하야 題詩回首涕滂沱하듯하다

清吟石 并序

溫溪下流에 有盤石이 臨溪하다 辛未年中에 叔父松齋府君이 以江原監司來覲타가 出游石上할제 慨이

以童子侍側이라니 有紅衣官人이 來謁하니 乃昌樂丞也라 叔父有詩호대 曰：『欲得溪山妙하야 松門獨自

回를 清吟還敗意하니 誰道督郵來』오 今與諸兄姪會此하야 追念前事하야 感歎久之하고 因名其石曰：『清

吟石』이라 하고 用其韻하니 一絕云이라

總角陪游地에 吟魂去不回하고 唯餘溪響石하야 似欲慰重來로다

坡陀巨石在하고 窈窕一溪回라 憂待山花發하느니 吾今較早來로다

題黃仲學의 方丈山遊錄하다

方丈仙山이 非世間이어늘 秦皇徒慕코 漢空憐이라 不緣變化因丹藥이면 那得飛昇出紫烟가 感慨躊躇青鶴洞하고

逍遙游戲大鵬天이라 半生未試囊中法하나 猶幸神遊託巨編하느라

和西林院詩韻하니 二首라 三月에 寓月闌庵하다

似與春山宿契深하야 今年芒屨으로 又登臨하듯하다 空懷古寺重來感이라 詎識林中萬古心가

從師學道寓禪林하야 壁上題詩感慨深이라 寂寞海東千載後에 自憐山月이 映孤衾이라

雨晴일새 述懷하다

獨遊孤山^{라야} 至月明潭^{하야} 因並水循山而下^{하야} 晚抵退溪^{하다} 每得勝境^{하자} 卽賦一絕^{하니} 凡九首^라

孤山

何年神斧破堅頑^{하야} 壁立千尋跨玉灣^고 不有幽人來作主^{닐을} 孤山孤絕愛誰攀^고

日洞 洞在月明潭上^{하니} 其稱正與相對^라 俗誤呼那乙邑^{하고} 云是古邑居之所^라 하니 非也^라 故改之^{하다} 有琴、孫雨生^이 田其中^{하다}

日洞佳名配月潭^{하느니} 官居^는 知是謬村談^{이라} 箇中儘有良田地^{하니} 欲問琴、孫置一庵^{하느라}

月明潭 有露雨潭^{하다}

窈然潭洞秀而清^{한데} 陰翳中藏木石靈^{이라} 十日愁霖今可霽^면 抱珠歸臥月冥冥^{하리라}

寒栗潭

瘦馬凌兢越翠岑^{하야} 俯窺幽壑氣蕭森^{이라} 清遊步步皆仙賞^{이어서} 恠石長松滿碧潭^{이라}

景巖

激水千年詎有窮^가 中流屹屹勢爭雄^{이라} 人生蹤跡^이 如浮梗^{하니} 立脚誰能似此中^고

彌川長潭

長憶童時釣此間^{하니} 卅年風月負塵寰^{이라} 我來識得溪山面^{하니} 未必溪山識老顏^{이라}

白雲洞 舊呼船呼^{하하니} 乃鄉音之誤也^라

青山綠水已超氛^{하고} 覆著中間白雲^{이라} 爲洗鄉音還本色^{하니} 地靈應許我知君^{이라}

丹砂壁

下有龍淵^고 上虎巖^{하니} 藏砂千仞玉爲國^{이라} 故應此境^에 人多壽^라 病我何須願翠巖^가

川沙村

幽篁川砂李丈居^세 平田禾熟好林墟^라 卜鄰我亦專西壑^{하야} 茅屋中藏萬卷書^라

後에 又得二勝^{하다}

葛仙臺 丹砂壁南^에 有王莊城山^{하고} 山之西向而北抱臺^에 有兩臺^고 名其一曰：『葛仙』^{이라} 하고 其一云 曰：『高世』^{云이라}

少日書紳服訂頑하나 至今情學但顛顛이라 狂奔幸脫千里險이요 靜退纔營一味閑이라 羈鳥는 有時依樹木하고 野僧은 隨處著雲山이라 後園花尊이 猶爭笑하나 何必區區病始還가

孟夏廿五일에 入龍壽寺하야 馬上이 奇黃散甫하다

作意入山尋舊遊하야 靑雲白石聊歡喜하 天公이 爲我捲宿霧하고 亂山이 滴翠當馬頭라 節近端陽棟花風하니 家喜氣迎寒秋라 何須苦讀五車書하 此去寶劍富買牛하련다

晨에 至溪莊하야 偶記東坡의 新城途中詩하야 用其韻하니 二首라

觸熱朝天病未行하고 溪莊回轡趁雞聲이라 雲山은 正似盟藏券이요 身世는 渾如戰退鉦이라 雨過洞門하니 林氣爽이 一風生石竇하니 潤音清이라 山翁이 笑問溪翁事하야 只要躬耕代舌耕이라

朝從溪上傍溪行하야 纔到溪莊聞雨聲이라 里社에 行謔宰分肉하고 詞壇엔 曾笑將鳴鉦이라 寬閒南野에 麥浪偏이요 翠密西林에 禽語清이라 聖主洪恩이 知不棄하 只緣多病合歸耕이라

雙巖先生愛日堂에 用李復古先生韻하다

奇巖은 已得專佳境하나 至道는 應難喻俗人이라 广屋靜深하니 堪讀易이요 崖臺寥朗에 可延眞이라 窓前綠水는 寒開鏡이요 石上蒼松은 老壓鱗이라 幸我溪莊容地近하야 陪遊三徑往來頻이라

士遂寄詩은새 次韻하다

故人이 在南溪하야 尺素傳鯉魚라 緘封明月珠하야 贈我無所需라 慰我如病鶴하야 一言意太足이라 我今百無用하고 纏次杯蛇惑이라 聖恩이 極天涵하나 臣質은 垂蒲彫라 爲農宣城野하야 呻吟晝連宵라 安得忽變化하야 培風負大翼고 見君十洲中하야 羣仙이 導儀飾이라 閨苑에 摘蟠桃하고 扶桑에 看出日이라 至道는 揖松喬하고 餘事追甫、白하련다

東巖에 言志하다

新卜東偏巨麓頭하니 縱橫巖石이 總成幽라 烟雲杳靄山間老요 溪澗彎環野際流라 萬卷生涯欣有托이요 一犁心事歟猶求라 丁寧莫向詩僧道하야 不是眞休요 是病休라

廣平先生鐵作腸하야 湖南今歲留甘案하고 歸來受命賀天朝할제 星槎迢迢上銀潢이라 海東精英大雅資로써 不怨賢
勞馳四方이라 湖陰筆力이 扛九鼎하야 中華感動傳文章이라 參卿使事豈天意하 夜占奎壁騰光茫이라 入海하얀 手
探驪龍珠하고 登天할제 耳聞鈞音張이라 豈但壯遊增氣義하 樂哉酬唱如宮商이라 風雲隨處落咳唾하니 誰復按劍
投夜光고 我似鷗鷺守塵邇하니 大方之家嗟望洋하노라 蓬山日月轉秋序하니 坐覺別恨添鬢霜이라 高風逸軌不可攀
하고 西望萬里關河長이라 謬蒙索贈一篇詩하니 幾日重躋君子堂고

送林士遂의 以迎詔使로 從事赴義州하니 三首라 乙巳

詩老西迎詔使行할제 一時從事盡豪英이 어늘 潭濱獨荷天恩重하야 日夕空多感慨情이라 誤亦忝是行이러니 恩許病免하다
乞乞驪壇兩老臣하니 繞朝贈策이 可無人하 料知擒縱如神處에 一笑先衝萬馬塵하리라
不數龍間喚雨鳩하고 海東雙鳥起千秋라 爭看月斧揮神匠하니 血指應難據一頭하리라

望湖堂에 尋梅하다 丙午仲春에 將歸嶺南하다

望湖堂下一株梅에 幾度尋春走馬來렸고 千里歸程難汝負은새 敲門憂作玉山頽하노라

再用前韻하야 答景說하다

聞道湖邊已放梅하니 銀鞍豪客은 不曾來하 獨憐憔悴南行子하 一醉同君抵日頽하노라

兜觀院溪上에 奉懷家兄과 話別於東郊하니 二首라

悵悵迷塗始可追하니 踏青中路尙逶迤하 祇應此去相思夢이 長在東郊細雨時하리라
細雨東郊酒一罇으로 悲歡萬事不堪論이라 何時石室雲巖裏에 共對清宵月滿軒고 兄家在木庵山麓하야 扁小齋曰：『雲巖石室』이라 하다

寓月瀾僧舍한제 書懷하니 二首라

十五年前此讀書하니 紅塵奔走竟何如하 只今病骨은 迷丹訣하 依舊灘聲이 上碧虛하 居士忘家爲老伴하고 胡
僧結約親幽廬하 不堪每累君恩重이요 非爲高名向釣漁하리라

紫陌休騎沙苑馬하고 青山來伴月瀾僧이라 靜中에 自得安心法하니 不用人間憂折肱이라 時以司僕正來라 故使沙苑馬하다
以事當還都하야 至榮川하야 病發하야 輟行하고 留草谷田舍하다

夜起하야 有感하다

缺月懸空窓夜明하고 時聞絡緯響機鳴호다 淒淒切切如相促하니 不惟懶婦壯士驚이라 隣雞不歇更漏遲하고 樗馬驚
 草風雨聲이라 遺衣呼童睡不應하고 牀頭暗藥垂短檠이라 挑燈照我簡編讀하니 口角澀齟銀河傾이라 古人の 去我
 不待我하야 獨象悅口는 同性情이라 安得平生金石友하야 重玄玉匙開鍵局고 十年國恩의 重於山하야 一生多病
 하야 終無成이라 去年엔 霜髮의 映黑絲하야 今年엔 瘦骨의 仍淸嶮이라 拓窓看月月未斜하고 白練一道澄江
 平이라

大雷雨行 以上은 并在彈廳事作하다

江亭曉起推月戶하야 遠近蒼茫靜林塢하야 忽然江海色悽慘하고 礮車雲起初如縷하야 望中紫電의 掣金蛇하야 怪氣
 颯沓相吞吐하고 西來黑風의 撼山岳하야 龍捲湖波半空舞로다 太陰崩騰호 鬼神惡하야 銀河屈注傾天府하야 鯨鯢
 是 駕浪馳前陣하고 虎豹는 爭鋒殿後鼓하야 穿城半夜縱千牛하고 斫樹黃昏飛萬弩하야 阿香最屬踏狂車하야 劃破乾
 坤壯神斧하야 頗疑勢觸天柱折하야 鍊石區區憂莫補하야 又恐龍門未疏鑿하야 洪流湯湯漂下土하야 農夫는 投鐺失畎澮
 하고 賈客은 飄帆迷淑浦하야 堂上書生의 亦何爲하야 斂衽低徊上天怒하야 杜牧豪吟은 憶壯觀하고 夏侯談經도 猶
 倚柱하야 斯須一眼盡如掃하고 萬里晴光曬秋宇하야 太虛幽幽本無物이어는 執居無事爲之主호 一闔一關恣披拂하야
 變化神功을 誰敢侮호 天公號令이 不虛出이니 摧殘震動이 皆仁煦하야 向來所見을 付幻境하고 一笑臨風大江滸
 하노라

剪開檻外樹하고 作하다

兩樓意不慍은 檻前樹蒼蒼이라 那聞竿籜響하야 祇見螻蟻孔이라 勃然難恕有하야 腰斧奚奴勇이라 丁丁落遠揚하고
 豁豁去蔽壅이라 川原忽紛披하야 宴坐不移踵이라 遠山의 入簾鉤하야 愁髻樊姬擁이라 平湖는 熨冰紈하고 几席엔
 天光動이라 恍如學變化하야 臺殿의 雲間竦이라 向來墻面界도 萬象의 爭獻捧하야 飛鴻의 渺天末하야 世事等
 螻蟻이라 人心엔 辟邪蠱하고 國政엔 去欲唾하야 較我開林功하면 無分輕與重이라

奉贈圭庵宋眉叟의 以冬至副使하야 赴京하야

雞鳴水村月掛簷하고 一枕歸夢驚殘夜할제 窓櫳閑寂蓬觀裏요 曙色葱蘢花樹下라 庭梅半落香霞吹하고 石澗新疏響

轉瀉라 欲知仙境定何如요 聞說瑤臺此其亞라 綺饌은 常繼太官供하고 蘭燭은 時容漁店借라 病來하니 酒伴이

已全疎하고 老去하니 詩情은 渾未謝라 青春欲暮鳳城塵하고 白雲空憶芝山舍라 年多老松棲怨鶴하고 雨荒幽圃

拋寒蔗라 榮辱은 如雲이라 本來無요 富貴가 逼人하니 眞堪怕로다 朝來百轉林下鳥가 似與詩僧助嘲罵로다

七月望일에 狎鷗亭卽事、四首라 時에 書堂有故玆새 票啓하고 移寓於此하다

奔雲陣陣度簷楹할제 雨過長江一半明이라 隱几笑看爭渡客하니 漢江樓下雪山傾이라

歸舟撐撐上前灘타가 忽掛風帆萬里間이라 總把向來牽挽力하야 一時酣寢浪花間호라

江中風起雨冥冥할제 葉上青蛙止復鳴이라 兩兩漁舟依別岸터니 晚來收釣入柴荆터라

望中奇變忽無蹤하고 日照西雲淡夕容이라 未露四圍青黛色하고 唯看千頃白銀鎔이라

晩步하다 明瑞正賢孫이 嘗有此詩라니 偶讀而愛之하야 用其韻하다

苦忘亂抽書하야 散漫還復整이라 曜靈은 忽西頽하고 江光이 搖林影이라 扶筇下中庭하고 矯首望雲嶺이라 漠漠

炊烟生하고 蕭蕭原野冷이라 田家에 近秋穫하니 喜色이 動白井이라 鴉還天機熟이요 鷺立風標迴이라 我生이

獨何爲오 宿願久相梗이라 無人語此懷하야 瑤琴彈夜靜하노라

登狎鷗亭後岡하야 憶應霖、士遂、吉元하니 四首라

遠近峯巒은 插彼蒼하고 水光橫帶暮天長이라 無人共說年前事하야 日日孤吟上翠岡호라 去年에 與三君으로 共登此러니라

去年燈火伴書牀하야 欲讀타가 思君하야 卻置傍호라 彌勒形模江海量을 城中咫尺에 阻音光터니라

右應霖 時持服在城中하다

萬里星在 閨道難타가 柳生中道不能較호라 裁書欲寄關河阻하니 安得如雲生羽翰고

右士遂 使歸此하야 中途病臥한다

趙庭西海路漫漫、 約在中秋月正圓이라 爲洗東湖雙玉盞하야 看君豪句鴻濤湍하리다

右吉元 時親觀海州하다

感하야 經世謀猷兮 寶國文章이라 官賜宮醪^{宮酒} 塵飛^塵輕하고 珍分御厨하야 庫藏倉이라 昔人도 已云不敢嘗은 矧
余焉能不愧顏가 秋風이 蕭蕭吹漢水하니 我夢夜夜白石青雲間이라 青雲白石我尙阻하고 海山千里에 君先去^去할제 君
言欲作反哺鳥하야 乞得專城有靈無監處하니 人生至樂을 君有之하야 具慶堂前舞綵衣라 此外萬事는 何足道하랴
僕來軒冕이 如塵微로다 不羨圖^圖凌雲하고 不須擁旌麾하고 子眞은 巖耕^{巖耕}해도 名已振하고 原憲은 蓬居^{蓬居}해도 道非
吝이러니라 須知王式이 本不來라 其怪邴曼이 終難進하랴 送君歸^歸한제 搔我首하야 爲君歌薄薄酒하느니 相思^{相思}커든
莫惜寄玉音하랴 我詩는 聊贈千金^{千金}稱하느니라

次韻하야 答金應霖과 林士遂의 在東湖見寄하니 二首^{甲辰○余癸卯冬에 下鄉하야 病未還朝러니 春에 兩君이 寄}
雪盡花開病臥村에 消磨未盡只詩魂이라 榮枯는 輾轉回雙轂이요 倚伏은 冥茫隔九圍이라 芝朮로 養生하니

顏益古하고 烟霞가 八骨하니 語無煩이로다 山中氣味를 君知否하 世事는 都無一句論이로다 芝朮로 養生하니

金君韶奏는 鳳來儀하고 林子는 兼將百步威라 故國春風에 留病客하고 神交書札이 到柴扉라 半成山屋하니 謀

曾拙이요 全落湖梅하니 事太違라 知我不材君最甚하니 可無容得會稽歸아 時應霖爲鎭郎이라 故屬以外補하랴

湖堂梅花가 暮春始開^三새 用東坡韻하니 二首^二라 奉^奉赴召後라

我昔南遊訪梅村^한제 風烟日日銷吟魂이라 天涯에 獨對數國艷하고 驛路에 折寄悲塵昏이라 邇來京輦에 苦相憶

하야 清夢夜夜飛丘園이라 那知此境이 是西湖아 邂逅相看一笑溫이라 芳心은 寂寞殿殘春하고 玉貌는 婢約迎

初暎이라 伴鶴高人이 不出山하고 辭輩貞姬는 常掩門이라 天教晚發壓桃杏하니 妙處不盡騷人言이라 嬋嫵何妨

鐵石腸가 莫辭病裏摧^摧廻轉하랴

藐姑山人臘雪村에 鍊形化作寒梅魂이라 風吹雪洗見本眞하야 玉色天然超世昏이라 高情이 不入衆芳驪하고 千載

一笑孤山園이라 世人不識嘆沈沈하나 今我獨得欣逢溫이라 神清骨凜物自悟하니 至道不假餐霞噉이라 昨夜夢見縞

衣仙이 同跨白鳳飛天門이라 蟾宮要授玉杵藥하야 織女前導姮娥言이라 覺來異香이 滿懷袖^한제 月下攀條傾一罇

하느니라

湖堂曉起하야 用東坡의 定惠院月夜偶出韻하랴

門前老槐樹에 日暮飢鷹蹲이라 赤葉은 間翠林하고 涼風이 動西園이라 返照는 斂城頭하고 悲蟲은 號草根이라
 深巷에 斷人來하야 寥寥獨閉門이라 當軒한 綠叢花가 色映丹霞痕이라 寂寞向晚意로 淒涼結芳魂이라 畸人은
 厲孤操하고 靜女도 守舊恩하야 脈脈如有懷하고 迢迢竟不言이라 荏苒迫霜露하나 幽貞信乾坤이라 感此堂上客이
 歲晏思彌敦이라

舟上에 示宋台叟하다

汭涸同上木蘭船하니 往事茫茫知幾年고 暮雀은 競栖雲渚樹하고 殘霞는 倒影玉湖天이라 仲由自可輕千乘하나
 程叟何曾直一錢가 笑能歸來風浪帖하니 蛟龍도 應亦聳雄篇하리라

九日에 獨登書堂後翠微하야 寄林士遂하니 四首라

野菊猶多思하야 尊前小摘枝호라 杯盤은 眞偶設이라 歌管이 豈曾隨아 望遠愁腸斷이요 登高病脚危라 陶然成一
 醉하니 短舞爲誰垂호

聖主開東觀은 將期瑞世文이어늘 愧添檮櫟散하야 欣覩鳳麟紛이라 樂事는 清時得이요 幽香은 小坐聞이라 故鄉
 千岫外에 醉眼送歸雲하노라

思君那得暫時寬가 醉把黃花誰共歡하라 新月은 嬾人還入手하고 長風은 欺客且吹冠이라 千重簾櫳는 依依列이요
 一道冰紈은 湛湛寒이라 景物隨緣易陳跡하니 急須摹取與君看하련다

今古茫茫似逝川하니 登臨佳景故依然이라 同牀不識이 寧非貴아 舉世相疵해도 亦有傳이리라 語筌이 豈容縛組
 裏하랴 愁城이 難著菊花前이라 歸鴉落日都成畫하니 臥看東湖玉鏡天호라

送金厚之修撰의 乞假歸親하고 仍請外補養親恩許之行하다

君不見鯢魚化作垂天翼호나 九萬搏風竟奚適고 下有區區斥鷃輩가 搶榆控地皆眞樂을 又不見魏瓠種成實五石호나
 不顧爲瓢憂漫落이온 何況作尊浮江湖아 卻笑莊生未甚達이로나 我昔與子遊泮宮하얏지 一言道合欣相得이라 君知處
 出如虛舟하고 我信散材同檣櫓이라 富貴於我等浮雲이어늘 偶然得之호 非吾求러니라 風雲感激偶一時하야 玉堂金馬
 接跡追時流호라 恩榮合沓謬所當이라 歲月紛紛闕江浪하고 道山同讀未見書하얏지 我齒已衰君方壯하야 抽玄關發奧

觀資玄의 辭就微表에 有曰：『以鳥養鳥하면 庶免鐘鼓之憂요 觀魚知魚하야 俾遂江海之樂』이라 하니 噫
 다 此其爲人之何大를 豈世俗譏諷者의 所能窺其萬一哉아 余之奉使而來也에 過清平山下타가 問驛吏
 하야 知山中에 有曰：『清平寺』者하고 疑卽古所謂：『普賢院』也르다 限於嚴程하야 不得叩山門訪幽蹟하
 고 聊書此하야 以發其嘗讀史타가 而有感於胥中者를 如右하고 而繼以詩云르다
 峽東江盤棧道傾타니 忽逢雲外出奚清이라 至今人說廬山社하니 是處君爲谷口耕이라 白月滿空餘素抱하고 晴嵐無
 跡道存榮이라 東韓隱逸는 誰修傳고 莫指微疵屏白珩하라

奉酬雙巖李先生의 靈芝精舍詩하야 并序○癸卯

吾鄉靈芝山에 有佛舍하야 湔의 舊嘗往來讀書하고 而山後에 亦有小築일새 宦游思歸하나 而未得하고 因自
 號靈芝山人이라니 先生의 既歸에 愛是庵하야 就而重新之하고 名曰：『精舍』라 하고 時杖屨逍遙其中
 하고 詩寄湔하고 且曰：『足下舊卜山麓하야 自稱山人이어늘 而今我先之하니 無乃呼賓作主耶아 早晚에 當
 訟而辨之』云일새 湔의 感先生之高義하야 叨承詩札하야 以爲笑譴하니 不勝欣幸之至르다 謹次詩呈上할새
 惶恐再拜하노라

山北蝸廬是假容하고 久纏纏鎖病仍攻이라 願將美號緣眞隱하니 不獨山南第一峯이르다
 精廬高架白雲巖하고 藥竈逍遙葛稚川이라 莫把高臺名杜妄하야 聞風俗駕自回鞭케 하소 有小臺하야 名杜妄이라

題林士遂의 關西行錄後하니 二首라

樓閣本謀漢子房의 當年曾受石公方이라니라 夫麟巢窟龍庭界하나 先作干城鏢海疆이라 網城病攻하니 天拂亂이요
 荒城露闕하니 鬼驚忙이르다 豪吟百首凌雲氣하니 妙句何妨鐵石腸가

狂胡는 射月遼東塞하고 壯士는 搜兵樂良墟라 指顧威靈驅虎豹하고 風流談笑發詩書라 海航에 病得龍王藥하고
 江關에 吟窺帝子居라 唾手功名이 歸燕領하니 太平容我老樵漁하리라 時國家將以朝命으로 出兵助討胡르새 士遂以元帥從
 事官으로 點兵關西하야 入新島한새 驛馬得病하야 幾死하야 還抵黃州타가 遇大雨하야 有詩호대 極道其壯觀이라

當軒는 綠叢花 四季

之하고 號曰：『文殊寺』라 하니 慶雲之改號清平이 亦由資玄하야 而得之也리라 資玄이 生長閱閱하야
 風流文雅가 冠絕當時하고 亦嘗筮仕하야 而登顯要矣로대 其於求富貴取青紫엔 不啻如拾地芥나 然乃能
 辭榮避位하야 高蹈遠引하야 蟬蛻於濁穢之中하고 鴻冥於萬物之表하야 住此山이 蓋至於三十七年之久라
 雖卑辭厚禮라도 不足以屈其節하고 千駟萬鍾이라도 不足以動其心하니 非有所樂於胷中者면 安能如是哉가
 余讀東國通鑑하다가 嘗恠史臣의 論資玄之辭에 深加貶刺하야 至指爲：『貪鄙吝嗇』하니 噫라 何其甚也오
 自古高人逸士 如資玄比者가 豈少哉아 然類多出於默畝之中과 草澤之遠하야 其與木石居鹿豕遊하야 而
 飯糗茹草는 乃其素所積習이어서 而其心이 安焉하야 其於長往而不返에 固亦無難矣로대 至若脫屣於聲
 利之場하고 抽身於紈綺之叢하야 不怨不悔하야 終始不變을 如資玄者는 蓋絕無오 而僅有之하니 斯不
 亦可尙哉아 或謂：『資玄之去는 其跡이 涉於爲名』이라 하야 以是爲可貶하니 則吾又不知其說也로대 夫
 枕流漱石하야 枯死巖穴之名이 孰與於紆青拖紫하야 銘彝鼎、被絃歌之名哉아 自世俗之見으로 言之하면
 斯二者를 均謂之名이로대 而苦樂은 則懸絶이로대 資玄이 於彼엔 則望望然去之하야 若將浼焉하고 於
 此엔 則昧昧然就之하야 以是終其身하야 而不顧하니 若是를 而稱曰：『爲名而然』이라 하면 此豈近於人情
 之論歟아 貪鄙吝嗇이 其亦尙論之當乎아 余以是知其胷中에 必有所自樂者하야 而非世俗之云云者리니
 余所以惓惓於資玄者也로대 『史稱：『資玄이 置田業하야 爲一方農民의 所苦』라 하나 夫隱居者라 해서
 豈皆能上食槁壤하고 下飲黃泉을 如蚯蚓然哉아 不爲賣藥與賣卜이면 則耕田以食其力矣리니 然이면 則
 資玄之置田食力이 亦何足病焉이한대 而必以是爲詬罵耶오 此無乃當時士夫之貪榮嗜利하야 役役於世途
 者가 自見資玄之與已相去가 不啻黃鶴之與壤蟲하고 於其心에 蓋亦有所不平焉하야 竊竊然伺其所爲하야
 而摘之以爲：『隱者之無求於世也』로대 亦以置田業爲事乎』아 하야 相與造爲不根之謗者가 未必無之하리니
 則所謂：『爲農民所苦』者가 安知非此輩의 所誣耶아 昔仲明逸之晚節에 亦有置田產之謗이니 然而尙論
 之士가 不過曰：『盛名難副』而已요 曰『清議惜之』而已리니 安有如今史氏의 刻害過甚之論耶아 前史는
 不闕하야 而甚傳之하고 後史는 輕信하야 而驟論之하니 人之好議論하야 不樂成人之美가 如是哉아 余

斷阜瀕江勢欲驚한계 與君登眺暢形魂이라 浮雲遠燦齊神嶽이요 落日低空近海門이라 萬世經營은 槐穴夢이요 一時感慨하니 菊花韓이로다 沙禽이 豈管人間事하랴 浩蕩風流無語言이라

原州憑虛樓에 有懷州教金貢夫하야 次樓韻하야 留贈하야 災傷御史

此地乖逢하야 又大行하니 紛紛離合이 況平生가 頭因別久하야 欲添雪하고 愁爲秋深하야 更築城이라 鳥過豪英은 多偉賦이요 龍形勢心 稱名이라 思君坐數同襟樂하니 祇在山中耕舌耕이로다

酒泉縣酒泉石에 姜晉山韻하야

神槽舊劈已上天하고 至今以酒名其泉이라 人言土俗이 信荒怪이요 繼之好事非眞傳이로다 我疑造物이 本難測이라 厥初安知有由然가 當時仙釀은 非世法이어서 糟牀日注靈波壞이라 慢亭虹橋엔 降眞侶하고 瀛尊椒豆는 無論錢이라 瓊漿如流하야 樂且湛하니 官府久廢玉皇前이라 上界有謫은 一念差니 赫然下命六丁遷이라 區區反爲龍所食하야 一片誤落金沙淵하고 復留一片豈無意야 天戒衆飲官途邊이라 世人이 不曉靈眞跡하고 渴喉但覺流饑涎이라 謂神之怒坐一吏하야 謾說相誇今幾年고 徵奇詰異竟誰是리야 我欲就問騎鯨仙하노라

錦江亭

鵬啼山裂豈窮年가 閨本名同이 非偶然이로다 明滅曉簾에 迎海旭하고 飄蕭晚瓦에 掃秋烟이라 碧潭에 楓動하니 魚游錦이요 青壁에 雲生하니 鶴踏甍이라 要約道人攜鐵笛하야 爲來吹破老龍眠하련다

洪川三馬三馬 用景明兄의 竹嶺途中韻하야 并序

昔從家兄하야 向京還卿하야 到竹嶺하니 時에 秋景이 爛漫이라 兄이 於馬上에 占一絕호대 云：『楓林翠壁彩屏間하야 中有清池抱石臺라 誤近忙途知不幸이라 了無遊跡到蒼苔』라 하야 余今每遇丹楓碧澗하야 楓浦此詩하고 卽以此 以遺懷하노라 兄은 今在銀臺하야

潤水楓林相映開하고 彩屏甍句憶銀臺하루다 我今正作忙途客하니 佳處何緣步石苔요

過清平山타가 有感하야 并序

春川之清平山은 卽古之慶雲山也라 前朝李貞文이 棄官歸隱于此山터니 山有普賢普賢이라 資玄이 就而居

宿清風寒碧樓하다

半生堪愧北山靈하고 一枕邯鄲久未醒이라 薄暮客程은 催駟騎하고 清宵仙館에 對雲屏이라 重遊勝地하니 如乘

鶴이요 欲和佳篇라나 類點螢이라 杜宇聲擊何所訴요 梨花如雪暗空庭이라

鎮川東軒

菲才直道詎追前가 懦性從來合佩弦이라 民病은 欲蘇時雨後하고 春光은 都盡客愁邊이로다 當軒翠樹는 圍靑幃

하고 照眼紅花은 羃紫烟이라 荒政이 儘由賢守宰니 莫令并棄艾三年하라

蓮亭에 小集하다

清池虛檻逗微涼하고 高樹風生送夕陽이라 紅燭不須催驛裏하고 待看新月滿華堂이라

吾鄉李參判先生이 假歸하여 將因以乞身함제 鄉人在朝者、會餞於先生의 仲子寓舍하다 奉呈近體一首하다

時金子裕氏、及家兄이 爲承旨하고 先生仲子架虛가 爲參奉하고 公幹이 爲京畿都事하고 渠이 忝舍人하고 南伯仁이 爲茂均

學正하고 安大寶가 爲刑郎하야 以書基卿人으로 同參하다

引退는 非緣忘主恩이라 高年自合愛丘園이로다 一鄉會餞하니 簪纓簇이요 二品辭歸하니 齒德尊이라 天爲宵歎하야

收積雨하고 月因離恨하야 照芳幃이라 憑風寄與詩僧道하느니 林下如今可共論이라

秋日南樓에 晚舞하다

簫簫晚雨舞하고 決決小溪響이라 湖雲은 薄未歸하고 天日이 淡猶朗이라 小樓는 地勢高하고 孤座는 几席爽이라

騷情은 喜曠蕩하고 病眼이 怯莽蒼이라 落葉은 滿林蹊하고 涼風은 撼書幌이라 萬物이 各歸根하고 龍蛇는

思盤養이라 遂古엔 民大朴터니 末路에 世密網이라 幽鳥亦何意로 下啄還飛上고

湖上園亭에 偶出타가 效康節體하다

何限名園漢水頭에 閒來無處不堪遊라 白魚切玉하니 家家興이요 黃菊排金하야 院院秋라 酌酒하얀 喜臨高樹豁

이요 題詩함제 愛向曲闌幽라 更知易厭紅裙醉하야 要學沙鷗浩蕩游하느라

與諸君으로 同登狎鷗亭後岡하다

斷渡 近朝議欲寬銀法하다

懷璧食夫가 欲剖身하야 謾將丹楫斷通津이라 微姦百計欺疏網하니 國是猶寬鼠輩人이라

清心堂

虛檻疎櫺愛此堂하야 病夫安臥洗塵忙하니 那堪主帥挑人醉아 不分紅粧笑容涼하

閑馬

揀閱龍孫入帝閑할제 江頭齊出錦雲斑이라 玉書寫就傳朝使하고 邊月多情照我還이라

聚勝亭韻으로 奉別洪公하다 眷御以聖節使赴京하다

徙倚西山欲揜黯할제 平看鴉背閃餘紛하

遠이요 無邊詩興은 與公分하리다 但今日日參高座하면 清暑冰漿이 不要勲이랴다

平壤 凍光亭에 陪監司尙公慶하고 夜讌하다

縹緲城頭翼瓦齊한데 登臨唯覺遠山低라 殘雲返照에 迎初席하고 玉笛瑤琴으로 送早難하

이요 空中明月은 近堪梯하

早秋에 夜坐하다

飢屋近西城하야 空庭翳樹木이라 羣蟬이 得佳蔭하야 日夕如相促이라 須臾入黃昏하니 窓戶失炎暑이라 新月이

出海來하야 皎皎臨牆曲이라 蟲鳴在四壁하고 草露醺似沐이라 感時忽興嘆하니 徂年이 水流速이라 舊學은 苦

已晚하고 新知良可憑이라 沈痼喜負心하고 謬筭難諧俗이라 小人은 思獻愚하나 君子는 貴知足이라 悠悠不成

寐하고 耿耿照書燭이라

書堂에 次金應霖의 秋懷하다

秋入梧桐撼一年하니 繚思宿債負山川이라 病中에도 猶憶聖醺酒하고 貧裏에 寧甘兄事錢가 紫氣仙人은 函谷外요

黃冠道士는 龍湖邊이라 平生에 謬認金閨彥하

讀東國史타가 用應霖韻하다

郷心은 不可遏이로다 感此涼飢意가 珍重不在物이아는 兒童이 豈知此하랴 呼叫索梨栗이로다 床前有筆硯일새
長吟聊自述하노라

義州雜題하니 十二絶이라 辛丑

鴨綠의 天塹

日暮邊城獨倚闌을제 一聲羌笛이 戍樓間이라 憑君欲識中原界더니 笑指長江西岸山이로다

州城의 地利

雄襟拔擢고 地勢雄하고 分疆遠左壓山戎이라 國門鎖鑰이 如天設하니 長得平安報夕烽하리라

山川의 形勝

龍淵雲氣曉淒淒하고 鶴岫摩空白日低라 坐待山城門欲閉하니 角聲吹度大江西터라

義順館

華館凌雲鴨水濱하니 吾東盡禱爲王人하야 來迎鳳詔하니 歡聲溢하고 去送龍章한젠 別恨新이러니라

威化島

麗季狂謀敢逆夫하랴 飛龍景會尙田淵이라 自從神勸回旌後로 東海春融萬萬年을

三島의 禁耕

江分沃土勢漫漫하니 上國邊民이 雜此間이라 已被皇恩疆界別하니 可無平日戒圖難가

聚勝亭

城中那得盡風流아 水遠山長各自由로다 試問東亭收勝處하노니 一尊堪勸故人留아

統軍亭

統軍亭上望江流하니 天際微茫入海洲라 正使變成春酒綠이라드 古今難盡別離愁하리라

禁銀

一自南人蟻壤防으로 中朝嗤我等行商하니 何能痛恨吾君恥하랴 議法前時動廟堂이러니라

吹入太清烟이라 平生에 儘有騷人興하야 猶向尊前踏綺筵하노라

感春 丙申

清晨無一事하야 披衣坐西軒터니 家僮이 掃庭戶하고 寂寥還掩門이라 細草는 生幽砌하고 佳樹는 散芳園하고
杏花는 雨前稀하고 桃花는 夜來繁하고 紅櫻은 香雪飄하고 縞李는 銀海飄하고 好鳥는 如自矜하야 間關啼朝
暄이라 時光이 忽不留하니 幽懷를 悵難言하듯다 三年京洛春에 局促駒在轅이라 悠悠竟何益고 日夕愧國恩하
노라 我家清洛上에 熙熙樂閑村이라 鄰里는 事東作하고 雞犬은 護籬垣하고 圖書는 靜几席하고 烟霞는 映川
原하고 溪中엔 魚與鳥오 松下엔 鶴與猿이로다 樂哉山中人이여 言歸謀酒尊하련다

安東愛蓮堂에서 并序

堂이 舊爲亭하야 在蓮池中이러니 叔父松齋府君의 莅官日에 嘗有詩하니 曰：『琴韻은 冷冷雜雨聲하고
敗荷無藕하나 尙含清이라 移葵間竹西牆下하니 紅綠分明各自旌』이로다 하엿더니 後韓巖李先生이 繼爲

府하야 改構爲堂하고 仍掛松齋詩于壁하고 竹移于北牆하나 而葵는 無處矣리라

竹因風細笑無聲하고 荷爲秋涼韻更清이로다 不見西牆紅間綠하곤 空餘珠玉映簾旌이로다

雨日새 留新菴縣하다

已見中秋月欲虧하나 南州行客은 尙逶遲로다 紅雲北闕三千里요 白髮高堂十二時라 醉別故人할겐 風挽袖하고
愁吟孤館하니 雨催詩로다 徒令倦僕으로 知飢渴이니 屈指歸程併日期하노라

歲季에 得郷書하고 書懷하다

郷書十數紙가 字字親舊筆이라 晨興忽滿眼일새 讀盡更一一이라 豈不喜平安이리오마는 喜多情轉露이라 憶我辭北
堂날엔 霜風菊花節이러니라 西來何所爲오 悶默繫袍笏이라 但知趁公務하고 不暇憂病骨이라 馳光이 忽不淹하야
逼此歲除日이라 客枕에 多憂思하야 魂夢이 輒飛越이라 撫躬良自愧라 報國도 亦云缺이로다 胡不早收愚하야
歸安在蓬幕하야 力耕하야 給公上하고 甘旨로 奉怡悅하면 茲誠이 分所宜하늘 久矣不自決하고 強顏名利蔽하야
掩抑徒自失이라 猶能得酒狂하고 無計學眞訣이라 敝衣를 屢欲典하고 瓶粟도 行告竭이라 宦情은 易成歎하나

退溪先生文集卷之一

詩

過吉先生閣하의 詩曰

朝行過洛水하니 各水何漫漫이며 牛愁望溪山하니 溪山鬱鬱蒼蒼하니 清流는 敬享神하고 峭壁는 凌高寒하니 有時
名鳳溪하니 乃在山水間이라 先生이 晦其中이라 表閭朝命頌이라 大義不可撓하니 豈曰辭聘寶하니 千載의 慕風하
再使激東韓이라 扶持已無及하나 植立永堅完이라 丈夫貴大節하나 平生知者難이라 嗟爾世上人은 慎勿愛高官
이아니

月影臺

老樹奇峯碧海邊이라 孤雲遊跡이 總成烟하고 只今唯有高寒月하야 留得精神向我傳이라

巖石樓

落魂江湖知幾日하고 行吟時復上高樓하니 橫空飛雨는 一時變하니 入眼長江은 萬古流하 往事는 蒼茫巢鶴老하고
巖臺는 搖蕩野雲浮하 繁華가 不屬詩人料하니 一笑無言俯碧洲하노라

與羅州牧字公純하 訓導李舍로 遊神勒寺하다 乙未

京洛風塵一夢忘하고 從公聊作靜中遊하려니 江山은 曉作鸞眸畫하고 樓閣은 晴生六月秋하 問數하니 可能探理
窟이라 談仙하야 直欲謝時流하노라 歸來穩放輕舟下하제 自喜猶能近白鷗하노라 公嘗註皇極內篇하야 積功二十餘年에

三始就하다 是日하 始得精爽可與雲鍊之法하다

臨風樓 七夕

勝事由來天所運하나 臨風樓上且偷閒하노라 樹遮午熱風生檻하고 雲破秋陰日映山이라 老鶴은 飲多하니 如酒渴
하고 寒蟬은 吟苦하야 欲詩斑이라 萬竿脩竹이 臨池岸하니 壟土城中은 自不關하노라

嶺南樓

樓觀危臨嶺海天하니 容來佳節菊花前이라 雲收湘岸青楓外하 永落衡陽白鴈邊이라 錦帳은 國將賣寒月하 玉牕은

退溪先生文集

愿吐・符號／3

李

家

源

而復天理由此小人必滅天理而窮人欲亦由此故耳、
 治心修身이 以是爲切要也 (同, 符奎安傳)
 라 한 것이 理가 空理 空說이 아니라는 것이다. 修己
 治人을 目的으로 하는 儒家의 本領이 時代思潮의 中核

의 實學으로서 活用된 所以이기도 하다. 이 特殊性
 相互理解가 近世 東亞의 朱子學을 攻究함에 있어서
 基本問題이니, 이에 關係 小論을 試圖해 보려고 생
 하는 것이다.

退溪學報 第十五輯 豫告

卷頭辭

退溪學研究院

隨想

論文 (國際學術會議未發表論文)

退溪先生文集 懸吐·符號(四)

李家源

退溪逸話選 (四)

鄭飛石

退陶弟子列傳(十二)

李家源

退溪名哲研究·啓蒙傳疑(十一)

姜元宰

學術講演要旨

友校龍太郎·渡部學

退溪學界消息

柳正東·崔昌圭

만을 보지 않고實在・超越・普遍・論理的 立場인 理
 一도 함께 洞見하였음으로「無情意云云 本然之體 能發
 能生 至妙之用也」라 하고,「理自有用故自然而生陽生陰
 也(退溪全書, 李公港)」라 하였고,

「理之爲體 不囿於氣 不局於物 故不以在物者之小偏而
 虧其渾淪者之大全也(同, 答李宏仲)」

이라 했다. 理體는 氣 또는 事物에 局限되지 않는 超
 越者이다. 그 理體의 流行이 곧 다음아닌 理의 用이
 다.

그러나 事物에는 事物의 體用이 있다 하더라도 그것
 이 곧 理의 體用일 수는 없다.

「凡謂體用者 謂是物有是體則卽其體而有其用耳如筆有
 毛有竹尖頭套甲者體也 待人而甲脫柄運飲墨行紙者用
 也. 以是爲筆之體用可也. 若以彼爲體而以人之用筆爲
 筆之用則不可(退溪全書, 答李平叔)」

筆이라는 事物에 方體와 作用이 있다함은 옳으나 筆
 이라는 事物을 體로 삼고 사람의 用筆을 筆의 用이라
 함은 不可하다. 事物의 方體와 作用은 理의 體用이 아
 니기 때문이다. 그러므로「若以彼(筆)爲體而以人之用
 筆爲筆之用則不可」라 하였던 것이다.

四、結 論

① 退溪는 徐花潭・李一齋와 같이 氣의 永遠性을 認
 定하지 않고 오직 理만을 永遠한 것으로 본다. 따라서
 始原은 唯一한 理의 世界이다.

② 退溪는「所以」・「條理」의 理와「理一」・「統體」太
 極의 理를 同時에 認定하여 宇宙의 眞相은 潔潔淨淨
 한 理의 世界라 본다.

③ 理의 體用을 認定함으로써 理의 二重性을 是認하
 는 理哲學이 確立되었다.

따라서 理의 回復을 居敬의 最後 目標로 삼았고 氣
 質의 變化가 可能하다는 論理的 根據를 提示하였다.

理氣가 共在하는 經驗界라 할지라도「所以」・「條理」
 의 理 또한 늘 氣를 制約할 能力이 있으므로 主理功夫
 에 努力해야 하고, 그 方法은 곧 居敬이요 主一無適이
 다. 본來的인 理 혹은 本然之性을 回復하여 歡樂의 現
 代文明에 挑戰 또는 克服함을 現代는 바라고 있다. 感
 覺的・享樂의 現代를 克服하는 過程에서 退溪의 理哲
 學과 居敬功夫는 偉大한 方向을 提示할 것이다. 退溪
 의 理는 決코 空理 空談이 아니다.

「飲食男女에 至理所寓而大欲存焉이라 君子之勝之欲

則庶見理氣之渾然一物耳。余以爲太極未生兩儀之際兩儀固存乎太極之度內而太極已生兩儀之後太極之理亦存乎兩儀之中矣。然則兩儀未生已生元不離乎太極也若相離則無物矣。(一齋集·與奇明彥)」

一齋는 太極과 氣는 未生·已生을 通하여 永遠히 不相離하는 一物이라 보았다.

退溪의 생각으로 볼 때 永遠한 理와 有限한 氣가 어떻게 未生·已生을 通하여 一物이라 하겠는가, 따라서 다음과 같이 批判한다.

「太極陰陽道器之別 聖賢發明不啻如衆曜之麗乎天。斯人(一齋)也其初既不能細心耐煩研精微密只。就圖說上略見一箇影象 援取數句緒論 處執以爲定見 謂天下道理不過如此已。非善爲學者(退溪全書·答奇明彥別紙)」

이 사람은 잘 연구도 해보지 않고 太極圖說의 한 그림자만 보고 갑자기 定見으로 삼으니 學問 잘하는 자가 아니다. 이러한 過誤는 理字에 대한 眞知妙解의 不足이라指摘한다.

「所謂理字難知者 非略知之爲難 眞知妙解到十分處爲難耳。若能窮究衆理到得十分透徹洞見。得此(物)事至虛而至實 至無而至有 動而無動 靜而無靜 潔潔淨淨地 一毫添不得 一毫減不得 能爲陰陽五行萬物萬事之本而

不囿於陰陽五行萬事之中。安有雜氣而認爲一體 看作物耶(退溪全書·答奇明彥別紙)」

이것은 李一齋의 理氣一體一物說과 羅整菴、盧蘇齋의 理氣一物說을 동시에 拒否한 것이다. 氣(陰陽)質(五行事物)의 本原的 者인 理란 潔潔淨淨한 것이며 氣와 相雜·待對하는 것이 아니다.

三、退溪理氣說의 本領

徐花潭 혹은 李一齋 등의 理氣說에 대한 批判을 通하여 볼 때 退溪는 始原的 理란 超越的 實在임을 分明히 하였다.

단지 經驗的 現實에 限하여 「理없는 氣없고, 氣없는 理가 없다」는 原則 아래 理氣不相離와 不相雜、無先後라 하였으나, 「理無對」 「理無限量」 「理無情意無造件」이라 하였음으로 그것은 「統體一太極」의 理이다. 따라서 退溪의 理는 二重性을 지닌다. 實在即法則 內在即超越、特殊即普遍、論理的 立場即經驗的 立場、혹은 理一分殊(一即多)라는 二重性이 있다. 그러나 法則·內在·特殊·經驗的 立場·分殊는 條理이며 各具一太極이니 理氣無先後라 하겠다. 따라서 羅整菴 李一齋는 이러한 立場만을 취하였다. 退溪는 「所以」 「條理」의 理

단지 屈伸할 때 屈氣는 伸氣가 아니다. 따라서 一氣가 不滅일 수 없는 것이다. 理란 本來 有無가 없는 데 有無가 있는 것 같아 말하고 氣란 至伸聚形하는 有와 反歸·消滅하는 無가 있는 것이다.

「但以徐所謂『有象散而無有無者 爲甚精』又自云『其氣却散而與天地之氣混合無間。』此數處爲可疑。蓋理本無有無 而猶有以有無者 若氣則至而伸 聚而形爲有反而歸 散而滅爲無。安得謂無有無耶。氣之散也 自然消盡而泯滅 不待必與天地之氣混合無間 而後就泯也。

(退溪全書 卷二十五、答鄭子中 講目)

退溪는 根本的으로 理는 永遠한 것이며 氣는 有限한 것이라 생각하였으므로 張橫渠·徐花潭 및 李栗谷의 「陰陽無始無終(栗谷集·答朴和叔)」說과 立場을 달리한 다.

「氣有生死 理無生死之說 得之。以日光照物比之亦善 然日光猶有而無者 以有形故也。至於理 則無聲無臭無方體無窮盡 何時而無耶(退溪全書·答鄭子中別紙)」
氣의 有限性和 理의 無限性を 철저히 究明하였으므로 「理無限量 惟氣有限量 有形故也(退溪全書 李咸亨心經寶鑑)」라 하고 거듭 強調하였다. 이러한 생각은 朱子가 廖德明에게 答한 書에서 根據를 볼 수 있다.

南彦經의 「虛靜微妙한 것은 氣의 湛寂한 것이요 先天의 體이며, 生動充滿한 것은 氣의 流行이며 後天의 用이다(退溪集 靜齋記)」한 氣一元說 또한 陳白沙·傳習錄에 中毒되었다고 批判하였다. 先天의 氣體와 後天의 氣用을 반대한 것이다.

(2) 羅整菴과 李一齋의 理氣渾一說 批判

朱子와 退溪는 經驗的 事物이란 理氣不相離不相雜한 것으로 보았으므로 「理없는 氣없고 氣없는 理없다」고 하지만, 始原에 있어서는 理先氣後이며 理의 一次性 혹은 優位性を 認定하여 理의 超越的 實在·普遍的 實在性を 強調하였다.

그러나 明의 羅整菴은 理의 超越性を否認하고 理氣는 始原 혹은 流行過程에서도 一體兩面的인 것, 渾一的인 것으로 보는 同時에 氣의 超越的 實體化 또한 거부한다.

一齋 李恒(一四九九—一五七六)은 羅整菴과 같은 立場을 취하면서 理氣一體、性氣一體說을 주장하고 心先動說을 말함으로써 退溪의 批判을 받게 되었다.

「易曰太極生兩儀。蓋兩儀未生之前 兩儀存乎何處。兩儀已生之後 太極之理 亦存乎何處 從○裏面深思明辯

李退溪의 異端批判을 通해 본 理氣說

發表者 劉 明 鍾

〈退溪學研究會 研究員〉

一、退溪先生の 批判精神

先生の 異端・異學에 對한 破邪는 곧 程・朱 正學의 顯正에 그 目的이 있었다.

文峯 鄭惟一이 말하듯 先生の 學問은 한결같이 程朱를 基準 삼았으며 敬義를 夾持하고 知行이 並進하여 表裏가如一하고 本末이 並舉되어 大原을 洞見하고 大本을 植立하였다. 만약 그至極한 境地로 말하면 吾東方의 唯一한 存在라 할 것이며, 「朱子學은 大中至正하여 一偏에 墮落하는 病蔽가 없다」(心經後論)고 스스로 말하듯 大中至正한 朱子學의 立場에서 모든 異端・異學을 批判하였다.

그러므로 禪佛과 老莊의 寂滅虛無性 및 管商・詞章의 功利俗學을 排斥한 것이 곧 程・朱 正學의 顯正

을 의한 것이며 陸象山・歐白沙・王陽明 등의 禪學性의 羅蔓蒂의 主氣學 및 國內의 崖孤雲・徐花潭李一齊・盧蘇齋 등의 異學性을 批判한 것이다.

二、主氣學 批判

(1) 徐花潭과 南東岡의 氣一論 批判

徐花潭의 一氣長存說과 南東岡(彥延)의 陽明學의 主氣說에 대하여 그 不可한을 극력 주장하였다.

「花潭公所見 於氣數一邊路熟 其爲說未免認理爲氣 亦或有指氣爲理者 故今諸公亦或辨於其說 必欲以爲互古今常存不滅之物 不知不覺之頃 已墮於釋氏之見 諸公固爲非矣(退溪集·答南時甫)」

花潭의 互古今常存不滅한 氣란 곧 理를 氣라 생각한 過誤임을 지적하였다.

「凡人死之鬼 其初不至逃亡其亡有漸……火既滅 爐中猶有中薰熱 久而方盡。夏月日既落 餘炎猶在至極陰盛而方歇 皆一理也但。無久而恒存 亦無將已屈之氣爲方伸之氣耳。(同上)」

죽음에 비유하고 自然現象으로 이루어 보더라도 氣는 恒存하는 것이 아니고, 畢竟 없어지는 것이다.

(4) 退溪先生文集 卷之四十三 二十四張。

(5) 徐元鑾 退溪의 琴譜歌 研究 退溪學研究 三號 一九七五、

(6) 徐元鑾 退溪의 勸義指路辭 研究 退溪學研究 四號 一九七六、

(7) 退溪先生文集 卷之七 心統性情圖說 二十三張。

(8) 退溪先生文集 卷之七 太極圖說 十~十一張。

近世 東아시아에 있어서 朱子學의 基本問題

發表者 麓 保 孝

△防衛大學校名譽教授 文庫▽

東亞의 文化史・思想史에 있어서의 近世의 時期와 東亞의 地域에 대하여 이것을 어떻게 規定할 것인가. 먼저 地域은 支那大陸을 中心으로 하여 南은 越南, 東은 朝鮮半島와 日本列島를 포함한 漢學文化圈이며, 時期는 支那에 있어서는 十一・三世紀의 宋代로부터 元・明을 끼고서 清朝衰亡의 十九世紀까지로 하고, 朝鮮과 日本은 十四・五世期の 高麗後期・李

氏朝鮮의 興起와 鎌倉・室町幕府의 制覇로부터 十九世紀의 末葉, 朝鮮의 衰頹・德川幕府의 崩壞까지로 한다.

그렇다면 中國에 있어서는 程朱의 理氣心性에 관한 論의 成立으로부터 陸王의 學의 展開를 거쳐 清朝考證學의 隆替를 보게 되는데 一貫하여 그 中核을 이루는 것은 朱子學 즉 宋學이라 하여 무방하다. 朝鮮半島에 朱子學이 처음으로 傳來한 것은 高麗의 安晦軒이라 하나 참다운 理解는 그 末葉의 鄭圃隱이나 李朝의 李退溪・李栗谷에 결정적인 관련을 갖는다 하여도 大過는 없을 것이다. 우리 日本은 鎌倉・室町五山の 禪僧에 의해 비로소 朱子學을 中國으로부터 直接輸入하여 그것은 朝鮮보다도 근 百年이 빨랐다고는 하나 그것도 참다운 理解는 藤原惺窩・林羅山 이후의 江戸時代라 하여야 할 것이다.

그런데 近世東亞의 朱子學을 考察함에 있어서 支那大陸 본來의 宋・元・明, 淸과 李氏朝鮮과 江戸德川時代와의 三者의 사이에는 본시 近世儒學 즉 宋學・朱子學의 基盤은 共通되나 각각 그 受容形態에는 三者三樣的 相異가 있고, 그것은 그 歷史的 地理的 背景에 의해 결과되어, 그것이 一六〇 페이지 계속

가다가 알아만나 다시 부러 나거스라」

一段이 序라 하면 第一〇段은 結이라 한 수 있다.

聖賢의 學問에 뜻을 두고 精一執中이라고 하고 서도 結에 와서 退溪는 謙虛함을 나타내어 自己도 初學者로 남을 가르친다는 것이 惻隱하다고 하면서 좋은 스승을 만나 물어가면서 精進하라고 당부하고 있다.

IV、結 言

以上에서 論述한 바를 要約하여 結論을 삼고자 한다.

一、陶山十二曲의 創作年代는 陶山十二曲跋과 時調에 나타난 天雲臺와 玩樂齋의 卜築時期 등을 살펴 본 結果 退溪의 六一歲 時인 明宗 一六年(一五六二)의 作이라 推斷해 보았다.

二、陶山十二曲의 主題는 言志와 言學으로 大別할 수 있지만 細分하면 江湖閑情、敎誨警戒、戀主忠君、學問修德 등으로 나눌 수 있다.

陶山十二曲中 江湖閑情의 時調는 前六曲中 一二、五、六曲이 該當되고、敎誨警戒의 時調는 三曲이

戀主忠君의 時調는 四曲이、學問修德의 時調는 後六曲 全部가 이에 該當된다.

三、琴譜歌는 聖代의 音樂이던 正聲인 舜琴言讚 揚하고 또 玄琴의 制度와 聲律을 道德의인 見地에서 附會說明하고 後世에 와서 亂世가 됨에 따라 正聲이 물러가고 男女相悅의 變聲이 盛行하는 것을 慨嘆한 것이라는 것과 全文을 五段으로 分段하여 그 內容을 具體적으로 살펴 보았다.

四、勸義指路辭는 人間이 仁義와 五倫을 行하지 않고 暗黑世界만을 좋아하여 날로 混濁해지는 世俗을 근심하여 後學에게 敎訓하기 위하여 創作한 것이라는 것과 全文을 一〇段으로 分段하여 內容을 살펴 보았다.

그 結果 이들 作品에 담겨 있는 退溪의 詩歌觀 音樂觀 등으로 볼 때 그는 韓國詩歌에 대한 올바른 見解와 一家見을 가지고 있어 序에서 言及한 바와 같이 退溪는 「詩人·文學者型의 道學者」라는 規定에 遜色이 없는 人物이라고 본다.

(1) 退溪先生文集 卷之四十三 二十三張。

(2) 徐元鑾 退溪의 陶山十二曲研究 退溪學研究 二號 一九七四。

(3) 退溪先生文集 卷之四十三 二十四張。

第7段에서는 物慾과 欲慾에서 마음을 찾은 後는 放心하지 말고 오직 精一해서 中을 잡아야 함을 말하고 있다.

이는 精一하고 執中하는 것이 學問의 大法이기 때문이다.

옛부터 精一執中한 이를 보면 堯舜 孔孟 禹湯 文武 周敦頤 程頤 程頤 張載 朱熹 등이 있다.

이들은 모두 執中한 이들이기에 大聖 大賢이라 尊崇하고 있으니 사람들은 모름지기 大聖 大賢을 본받아 精一執中하라고 당부하고 있다.

第八段

「百事를 생각하면 輕重이 다 이시며」

……△中 略▽……

「마음 일흔후의 禽獸의 거시르다」

第8段에서는 百事에는 輕重이 있고 萬物에는 長短이 있듯이 仁義로 衡을 삼고 禮智로 錘를 삼아 一錢一兩을 잘 辨別해서 實踐하고 또 學問을 精進하면 自然 堯舜에 갈 수 있다고 하고 있다. 8段의

內容을 보면 마치 太極圖說에 있는 「오직 聖人은 中正과 仁義로써 定하고, 靜을 주로 해서 人極을 세웠다. 故로 聖人은 天地와 더불어 그 德을 합하고 日月과 그 明을 합하고 四時와 그 秩序를 합하고 鬼神

과 그 吉凶을 합하니 君子는 이를 닦아서 吉하게 된다. 故로 天의 道를 세워 陰과 陽이라 하고 地의 道를 세워 柔와 剛이라 하고 人의 道를 세워 仁과 義라고 한다」고 한 說을 敷衍하고 있는 듯하다.

「聖人定之以中正仁義 而主靜立人極焉 故聖人與天地合其德 日月合其明 四時合其序 鬼神合其吉凶 君子修之吉 小人悖之凶 故曰 立天之道曰陰與陽 立地之道曰柔與剛 立人之道曰仁與義」。

第九段

「처음의 이질들제 네게 하야 두전마는

……△中 略▽……

數仞地 도라들어 杏壇이 울리라」

第9段에서는 赤子의 마음은 人慾에 흐려지지 않은 良心이지만 보통 人心는 慾心에 눈물 뜬 것이다. 하기에 한번 찾은 赤心을 잘 간직해서 物慾에 눈뜨지 말고 聖賢에 힘쓸 것이니 너무 달리지도 또 쉬지도 말고 조심해서 德과 義에 依持해서 精進하면 程頤 程頤 朱子 曾點을 거쳐 드디어 孔門에 到한 것이라고 하고 있다.

第十段

「나도 첫길이라 仔細히 모르디서

……△中 略▽……

第五段

「丹田으로 마음을 잡고 赤心으로 직을 삼아」

……八中 略……

當心이 丹田에 直心을 삼아라」

第五段에서는 田地과 収得는 다루는 이가 많지만 仁義와 禮智는 다루는 이가 없기 때문에 人間은 누구를 養育하고 마음을 精一하게 하여 仁義禮智를 닦기를 일쓰라고 하고 있다.

退溪의 心統性情圖說에 보면 「마음이 性을 統率한 까닭에 仁義禮智가 性이 되고 또 仁義之心이라고 한다. 한편 마음이 情을 統率한 까닭에 惻隱 羞惡 辭讓是非가 情이 되고 또 惻隱之心이니 羞惡之心이니 辭讓之心이니 是非之心이라고도 한다. 마음이 性을 統率치 못하면 未發之中을 極致로 할 수 없어서 性이 盡이지기 쉽고, 마음이 情을 統率치 못하면 中節之和를 極致로 할 수 없어서 情이 放蕩하기가 쉬울 것이니 學者는 이 點을 잘 認識하고서 반드시 먼저 마음을 바르게 하고 二性을 存養하고 二情을 節制하면 배움의 道를 얻을 수 있다고 하고 있다.」

「心統性 故仁義禮智爲性 而又有言仁義之心者 心無情故 惻隱羞惡辭讓是非爲情 而又有言惻隱之心 羞惡辭讓是非之心者 心不統性 則無以致其未發之中而性易鑿 心不統情 則

無以致其中節之和而情易蕩 學者如此 必正其心 以養其性而約其情 則學之爲道得矣」

하기에 本段에서도 배움의 길을 얻고자 하면 마음을 바르게 하여 性을 存養하고 情을 節制하라고 하고 있다.

第六段

「니 마음 물이 되어 감히 잘못 흘러있다

……八中 略……

士君子 行身大道야 이만 가져 못하리라」

第6段에서는 마음이란 마치 流水와 같아서 한 곳에 모아두지 않으면 千萬 잘못으로 갈라지고 만다고 한다.

學問을 함에도 精一執中하느냐가 큰 問題가 된다 하기에 學問하는 마음에는 故心이란 絕對로 禁物이고, 또 衆慾에 막히고 人心에 斷絶된 心路를 濫竹과 孔庭相으로 이어 坦坦大路를 하늘같이 닦아두고 百萬蒼生을 다 가제하는 것이 士君자의 行身大道라고 말하고 있다.

第七段

「이 마음 초월후의 마음으로 가지마라

……八中 略……

이中을 출현시켜 이다다 참하스라」

이 날 때는 五倫이 갖추었기에 天地 卽 五倫이라고 할 수 있다.

하기에 五倫을 지키는 이는 참된 人間이라고 할 수 있지만 五倫을 外面하는 人間은 禽獸와 다름없다.

上代 中國의 聖君인 堯舜과 大聖人 孔孟도 모두 五倫을 익혀 實踐한 사람이니 人間은 모름지기 中途而廢하지 말고 堯舜과 孔孟을 效則하여 그들을 만날 수 있도록 五倫을 修行 精進하라고 하고 있다.

第三段

「너름이 어진 일은 적다 하고 마지 말고

……△中 略▽……

너희도 이를 보아 길바로 주바소라」

第三段에서는 마음 修養을 強調하고 있다. 곧 人倫을 行함에 있어 덧붙여도 마음을 닦아 바르게 하는 것이 第一이라고 하고 있다.

退溪는 精一하고 中을 잡는 것이(執中) 學問의 大法이라고 보았기에 마음을 精一하고 中을 잡으라고 하였다.

후히들 家畜을 잃고는 창을 줄 알아도 마음을 잃고는 창을 줄 모르는 것을 慨嘆하고 있다.

聖王인 殷湯 周武王과 暴君인 夏桀王과 殷紂王은 聖君과 暴君이라고 해서 한 편은 尊崇받고 한 편은 指彈받고 있지만 그 差異點은 義를 어느 程度 尊重하느냐에서 비롯하였고, 또 孔孟의 學問은 儒學에 있어 大宗이 되고 楊朱와 墨子의 學說은 모두 儒敎에서 異端이라 排斥指彈받고 있는 것도 마음을 精一하고 執中하느냐의 與否에 있다.

人間은 누구나 孔孟의 言語와 法을 行하면 孔孟이 될 수 있지만 盜跖의 衣服을 입고 盜跖의 말을 하면 盜跖이 되고 만다. 人間은 모름지기 이 點을 銘心해서 孔孟의 學問을 배우고 實踐하여 孔孟과 같이 될 수 있도록 精進하라고 하고 있다.

第四段

「富貴도 나날마다 이마음 소질소나

……△中 略▽……

이마음 이터커든 돌리나 입술소나」

第四段에서는 學問은 마음에서 求하지 않으면 昏迷해서 얻지 못한다고 하고 있다. 人間은 功利에 誘惑되지 않고 異端에 迷惑됨이 없이 오직 聖賢의 學問을 굳게 믿고 禮義道德의 實踐에 힘써야 함을 말하고 있다.

은 夏聲이라 南山松柏枝의 孔雀聲과 같고, 第三音은 秋聲이라 西風 白帝城의 孤雁聲과 같고, 第四音은 冬聲이라 北水 長江의 灘聲과 같고, 第五音은 雄聲이라 春秋 戰國時의 地動聲과 같은데, 이는 모두 正聲이기애 이와 같은 소리가 나다고 하고서 太平聖世의 音樂(正聲 卽 治世之音樂)을 玉指로 彈奏할 때 마다 樸마다 各各 다른 清雅한 소리가 나고 特히 「步虛子」 「尋訪曲」을 타면 太平의 詩興이 일어난다고 하고 있다.

第五段

「南薰殿 月明夜의 손조빗겨 안으시고

……△中 略▽……

엇지타 大聖遺譜를 誤傳할 줄 잊을는가」

第五段에서는 舜琴은 治世의 音樂(正聲)이었는데 今世에 와서는 女妓의 音樂으로 變하여 青樓酒肆에서 오직 輕薄子들의 男女相悅의 變聲으로만 盛傳함을 보고 元來는 治世之音인 大舜의 遺譜를 誤傳하는 것을 慨嘆하고 있다.

二、勸義指路辭。

退溪는 人間이 仁義와 五倫을 行하지 않고 暗黒世

界만을 좋아하여 날로 混濁해지는 世俗을 근심하여 後學에게 敎訓하기 위하여 本歌辭를 創作한 것이데 이의 創作年代는 알 수 없고 聖學十圖(筆寫二) 末尾에 指路辭 後叙와 함께 收錄되어 있어 그 傳해진 經路만을 알 수 있을 뿐이다.

第一段

「이보소 사람들아 이너말 드러보소

……△中 略▽……

이길을 일치말고 저집으로 니고시라」

第一段에서는 堯舜 때 닦고 孔子 때 一層 더 밝혀진 仁義와 五倫이란 大路를 人間이 찾지 않고 但只 斜路와 暗黒世界만을 즐겨 찾고 있는 것을 보고 몹시 안타까와 해서 人間은 모름지기 仁義와 五倫을 닦아 實踐해야 함을 말하고 있다.

第二段

「그러도 모르거든 소호말 들어보소

……△中 略▽……

남업시 혼자갈제 더욱조심 하여스라」

第二段에서는 人間은 大路와 正道를 行할 것을一段에서 보다 더 具體的으로 言及하고 있다.

太初에 天地가 肇判할 때는 五行을 갖추었고 人間

거문고(玄琴)의 制度와 變律을 道德的인 見地에서 附會 說明하고 차츰 世上이 亂世가 됨에 따라 正聲이 물러가고 男女相悅의 變聲이 盛行하는 것을 慨嘆한 것이다.

이제 本歌를 그 文脈에 따라 五段으로 分段하여 內容을 살펴 보기로 한다.

第一段

「玉樓紗窓 花柳中の 白馬金鞭 少年들이

……△中 略▽……

窮天 地理를 大綱이나 일일라」

第一段에서는 輕薄한 少年들이 花柳場에서 妓女와 遊樂하며 玄琴의 音律과 體法도 모르면서 오직 變聲만을 좋아하여 蕩逸하는 것을 慨嘆하면서 正聲의 音律과 體法을 大綱이나 마가트쳐 주겠다고 하고 있다.

第二段

「太平代 聖帝王이 堯舜왕의 또 잇는나

……△中 略▽……

「上中下體한 법이 天地人 三才로다」

第二段에서는 中國 歷代를 通觀해 볼 때 太平聖代의 帝王으로는 堯舜 뿐이라 하고, 또 舜帝는 蒼梧山

碧溪邊의 石上梧桐을 베어 五絃琴을 만드니 그 舜琴은 上中下體한 법이 天地人 三才를 模倣했다고 하고 있다.

第三段

「中虛 外實하야 陰陽을 配合하니

……△中 略▽……

九萬里 雲霄의 기력의 발이로다」

第三段에서는 玄琴의 模樣을 말하고 있다. 玄琴은 中虛 外實하여 背部는 마치 天圓과 같이 둥글고, 腹部는 마치 地方과 같이 모났는데, 靑絲로 된 五絃中三絃은 十六棵 上에 있고 他二絃은 雁足으로 버티어 놓았다고 말하고 있다.

第四段

「蕭湘 斑竹枝로 줄줄이 끝나니

……△中 略▽……

步塵子 尋訪曲은 太平의 詩興이라」

第四段에서는 玄琴의 聲律을 말하고 있다. 玄琴을 彈奏하던 玄마다 各各 獨特한 소리가 나는데, 大弦은 마치 老龍의 울음소리와 같고, 小弦은 仙鶴의 소리와 같다. 또 五音을 具體的으로 說明하면 第一音은 春聲이라 東風 百花節의 杜鵑聲과 같고, 第二音

둘째로, 學問修德의 時調를 보면 退溪는 政治家로
기 보나 學者로서 더 유명하고 또 그를 東方夫子라고
칭하는 所以然도 그의 學問成就가 他人의 追從을
許하기 때문이다. 그는 官職에서 물러나 後進들을
指導하는 한편 人性의 教化와 禮俗을 고루는데 힘썼
으니 그의 이러한 生活態度와 思想은 바로 教誨警戒
의 時調로 나타나고 있다.

셋째로, 戀主忠君의 時調를 보면 退溪集에는 美人
이란 用語를 使用한 戀主詩는 別로 없고 다만 恩君
聖主洪恩 恩典 君恩 聖恩 國恩 恩波 等の 用語를 使
用한 詩가 있을 뿐이다. 退溪의 그 많은 漢詩 中 美
人詩는 但只 二篇 뿐인데, 그 中 一篇은 梅花를 美人
이란 別名으로 읊었고, 나머지 一篇만이 君主를 美
人이라 하여 읊고 있다.

하기에 退溪가 美人이란 用語로써 戀主詩를 지은
것은 本時調와 더불어 오직 二篇만이 있을 뿐이다.
그러나 美人詩가 오직 二篇 뿐이라고 해서 그의 君
主에 대한 忠誠心이 稀薄하다고는 볼 수 없으니, 이
一首의 時調에서도 退溪의 戀主忠君之情과 戀君思想
이 잘 나타나 있다.

네째로, 學問修德의 時調를 보면 退溪는 五〇歲

時 寒樓庵을 지어 堂名을 「靜習」이라 하고는 그 후
에 과문혀 讀書하는 한편 모여드는 學徒에게 講學을
하는 나날을 보내었다.

이와 같이 學問研鑽과 後進講習에 沒頭한 退溪로서
學問修德을 主題로 한 時調가 많다는 것은 當然之
理라 하겠고, 또 그의 學問研鑽의 態度和 思想은 바로
學問修德의 時調들에 잘 나타나 있다.

이 學問修德의 時調는 그 內容이 高雅鎮重하여 東
方夫子라는 稱으로 推仰받는 退溪의 人品이 잘 풍기
고 있는 作品이다.

II、歌 辭

一、琴譜歌

退溪의 音樂(歌樂)觀은 男女相悅의 變聲을 싫어하
고 道德을 存養하는 舜琴과 같은 正聲만을 讚揚하고
있다.

그의 이러한 音樂觀은 그가 쓴 陶山十二曲跋과 壘
岩李賢輔의 漁父歌跋 그리고 本歌辭인 琴譜歌에도
잘 나타나고 있다.

本歌辭는 聖代의 音樂이던 正聲인 舜琴을 讚揚하고,

를筆寫하여 상자에 감추어 두었다가 時時로 取하여 이를 玩詠하여 自省의 具로 삼았다」고 한 것으로 보아 嘉靖四十四年은 跋을 쓴 年代이지 決코 陶山十二曲을 創作한 年代는 아니라고 본다.

그렇다고 한다면 陶山十二曲의 創作年代는 跋을 쓴 嘉靖四十四年 三月 一六日 以前이 分明하다.

後六曲 其一에 「天雲臺 도라드려 玩樂齋 蕭酒호되」라고 하여 天雲臺와 玩樂齋가 보이는데, 年譜에 依하면 天雲臺와 玩樂齋를 지은 것은 退溪六十歲 때인 明宗一十五年 一十一月的 일이다.

하기에 陶山十二曲은 退溪六〇歲 때인 明宗一五年 一二月에서 跋을 쓴 明宗二〇年 三月 一六日間에 創作한 것이 分明하다.

그는 六〇歲 때 陶山書堂을 構築하고는 그 翌年인 六一歲 때 書堂을 構築한 仔細한 經緯와 그 곳의 秀麗한 形勢를 十八絶 二十六絶 四絶 詩로 읊었으나 漢詩는 詠頌할 수는 있으나 歌頌하기에는 不滿底意가 있어 十八絶 等詩를 지은 然後에 韓國文字로 歌頌할 수 있는 陶山十二曲을 創作한 것이라 생각된다.

그렇다고 한다면 陶山十二曲의 創作年代는 退溪의 六一歲 때인 明宗一十六年(一五六一)이라고 할 수

있다.

(2) 內 容 (主題)

陶山十二曲의 主題는 크게 言志와 言學으로 나눌 수 있다. 卽前六曲은 때를 만나고 事物에 接하여 일어나는 感興을 읊었고, 後六曲은 學問修德에 臨하는 心志를 읊었는데, 十二首의 時調에 담겨 있는 主題를 다시 細分하면 다음과 같다.

- ① 江湖閑情 前六曲中 一、二、五、六曲。
- ② 敦誨警戒 前六曲中 三曲。
- ③ 戀主忠君 前六曲中 四曲。
- ④ 學問修德 後六曲 全部。

첫째, 江湖閑情의 時調를 보면 退溪는 哲理만을 窮究하는 一般道學者와는 달리 道를 體得 實踐하는 데 힘쓰는 한편 自然을 벗하고 사랑하는 生活로 一貫하였다. 退溪가 自然에 沒入한 生活을 어느 程度 했는가 하는 것을 陶山記에 仔細히 記錄하고 있는데, 거기에 보면 退溪는 自然을 玩賞하는 境地를 넘어서 自然에 沒入 沈潛하는 狀態에까지 到達했다고 할 수 있다.

이와 같이 自然에 沒入한 그의 日常生活은 바로 江湖閑情의 時調들로 表現되어 있다.

바로 그것이다.

그는 陶山十二曲跋에서 「性情에 느끼는 바가 있으면 每樣 詩로 불렀다. 그러나 今詩는 古詩와는 달라 詠頌할 수는 있으나 歌唱하지는 못한다. 꼭 歌唱코자 하면 韓國語로써 創作해야 한다.

그것은 韓國風俗과 音節이 中國과 다르기 때문이다.

「有凡感於情性者 每發於詩 然今之詩 異於古之詩 可歌而不可歌也 如欲歌之 必綴以俚俗之語 蓋國俗音節 所不得不然也」

고하여 漢詩는 詠頌할 수는 있으나 歌唱할 수는 없기 때문에 萬若 歌唱코자 하면 韓國文字로 創作하지 않을 수 없다고 하였다.

實로 이는 唱과 韓國文字로 創作할 必要性을 力說한 것이라 하겠다.

하기에 退溪는 時調로는 陶山十二曲을 지었고, 歌辭로는 琴譜歌、勸義指路辭、相杵歌、樂貧歌、牧童歌 등을 지었다.

本稿에서는 陶山十二曲과 琴譜歌 및 勸義指路辭란을 論究키로 하고 또 이들 作品에 退溪의 思想이 어떻게 反映되고 있는가를 考察코자 한다.

I、時 調

一、陶山十二曲

(1) 創作年代

陶山十二曲跋에 依하면 陶山十二曲의 創作動機, 創作年代, 創作地, 作者, 作者의 詩歌觀 등에 대해 서 昭詳히 言及되어 있다.

그런데 跋에 明記된 創作年代에 대해서 異論을 提起코자 한다.

跋에 「嘉靖四十四年 歲乙丑暮春既望 山老書」라고 記錄되어 있는데, 이는 朝鮮朝 明宗 二十年 乙丑 (一五六五) 三月 一六日로 退溪 六五歲 때에 該當된다.

跋에 보면

「欲使兒輩 朝夕習而歌之 憑几而聽之 亦令兒輩 自歌而自 舞踏之 庶幾可以蕩滌鄙吝 感發融通 而歌者與聽者 不能 無交有益焉」姑寫一件 藏之篋篋時取玩以自省 又以待他日 覽者之去取云爾」

라는 記錄이 있는데, 退溪는 陶山十二曲을 創作하여 「兒輩들로 하여금 朝夕으로 익혀 부르게 하고 또 이

李退溪의 詩歌文學

— 주로 時調와 歌辭를 中心으로 —

發表者 徐 元 燮

〈慶北大學校教授〉

I、序 言

退溪는 朝鮮朝 五百年에 있어 첫째가는 巨儒이다.

그는 朱子學을 集大成하여 他人의 追從을 不許하기에 東方夫子라는 稱을 듣고 있다.

오늘날 大部分의 研究者가 退溪를 「哲學者型의 道學者」로 規定하고 그에 關한 研究 또한 哲學的인 面에서만 置重하고 있는 것이 昨今年의 退溪學 研究의 實情이다.

退溪는 「詩人·文學者型의 道學者」라고도 할 수 있다. 그의 珠玉같은 漢詩와 韓國文字(한글)로 創作

된 時調와 歌辭가 이를 말해 주고 있다. 하기에 哲學的 思想的인 學問의 研究에만 置重한 것이 아니라 詩歌文學의 研究도 並行되어야만 退溪學의 眞面目을 살필 수 있다고 본다.

當時 兩班社會에서는 漢字로 쓴 글을 眞書라 하고 韓國文字로 쓴 글을 諺文이라 하여 賤視하였기 때문에 自然 漢詩보다는 韓國詩歌를 가법게 보는 傾向이 있었다.

朝鮮朝 中葉을 代表하는 漢文四大家의 一人인 象村 申欽은 韓國文字로 三十首의 좋은 時調를 創作한 바 있으나 時調의 優秀性和 特異性을 發見하지 못하고 但只 韓國詩歌는 漢詩를 짓는 餘技로써 創作한다고 하였다.

그의 放翁詩餘序에 보면 「合心한 바가 있으면 詩章을 짓고 그래도 餘繼가 있으면 方言으로 읊어 諺文으로 記錄한다」고 하였다.

이는 韓國詩歌에 대한 象村의 見解만이 아니고 當時 儒者들의 共通的인 見解라 할 수 있다.

그러나 退溪는 當時의 一般 儒學者들의 見解와는 달리 韓國詩歌에도 깊은 理解와 一家見을 가지고 있었으니, 陶山十二曲跋과 漁父歌跋에서 言及한 것이

승한 것은 武州忍藩의 奥平定時, 이어 伊予松山藩의 三上是庵, 그리고 清名幸谷 出身의 石井周庵으로 되 어, 明治에 이르러 全國의 崎門學者를 모아 道學協會를 일으켜 講學함과 함께 先師先輩의 遺書를 刊行 하고 또한 默齋의 墓所를 修復하는 등 道學의 振興에 힘썼다.

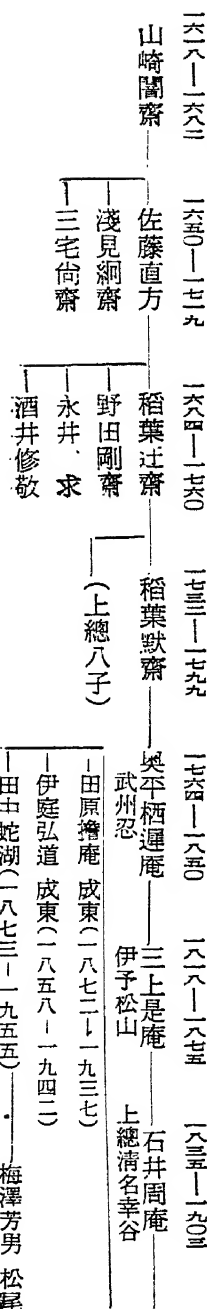
周庵의 門下에 成東의 田原擔庵, 같은 成東의 伊庭弘道, 東金の 田中蛇湖의 三高足諸氏가 있어, 道學協會 南總支會의 幹事로서 道學의 振興에 貢獻하였 으며, 伊庭弘道는 成東町長으로 命名됨이 있어 특히 教育行政의 發展에 盡力하였다. 田原擔庵, 田中蛇湖는 다 함께 王佐의 才를 품고 있으면서도 不仕하고 스스로 耕作하며 悠悠自適, 崎門學者로서 佐藤直方 以來的 正統을 계승하여 그 學의 孤學을 지키고 學問을 講하고 書를 著述하여 子弟의 教育으로 生涯를

마쳤다. 直方의 冬至文의 眞髓를 具現, 道學의 實學 임을 보여준 것이라 할 것이다.

田原・伊庭・田中三氏の 學統을 松尾町出身, 在 東京의 梅澤芳男氏가 계승, 佐藤直方 이래의 道統에 관계되는 先哲의 遺書의 編輯・印行・保存에 지금까지도 眞摯한 努力을 계속하고 있다. 또 梅澤氏에 의 해 앞에 말한 바와 같이 元倡寺에서 每年十一月二十七日 默齋忌가 행해져, 道緣에 연관되는 人들을 속에서 默齋 沒後 百七十餘年 동안 一年도 빠짐 없이 法事를 행하고 清話의 會가 持續되고 있다.

지금에까지도 東金, 成東의 周邊에는 好學의 人士가 많아 東金の 教育, 山武의 教育으로서 全國에 널리 紹介되고 注目되고 있는 것도 退溪의 學統에 면면히 이어지는 上總道學에 관련되는 바름이 있다고 믿고 있다.

〈崎門學派系譜〉



八子라 불리워 上總道學의 先導의 始祖가 되었다. 門人들은 鄉里에 돌아오면 각각 塾 등을 열어 地方敎學의 振興을 담당하였다. 이것은 酒井修敬의 권유도 있었기는 하나 이 地方의 土地도 肥沃한 데다 그 위에 九十九里濱의 漁業도 豐盛하여 비교적 生活이 윤택하고 好學의 氣風이 있었기 때문이라 생각된다.

迂齋는 直方門의 第一人者이었으나 동시에 網齋나 尙齋에게도 배웠으므로 崎門三派의 學을 다 닦았고, 그 第二子 默齋가 直方學派를 중심으로 한 崎門의 文獻을 集大成하여 後世에 傳하는 重要한 役割을 完遂하게 되었던 것이다. 그 默齋가, 迂齋의 門人이 많았던 上總의 땅에 이끌려 와서 孤松庵을 짓고 晩年의 二十年을 지내게 되었던 것이다. 默齋의 淸名 幸谷 當定任에 가장 盡力한 것은 上總八子の 한 사람인 鶴澤近義로서 名主이었던 鶴澤一族이 學族의 以로 恩師 迂齋의 아들인 默齋의 生活을 돌보았다. 默齋는 당시 江戸에서는 名聲이 알려진 學者이며 門人도 많고, 湯島聖堂의 敎授로 推薦된 일도 있고, 많은 大名으로부터 招徠도 되었으나 모두 固辭하여 받지 않고 드디어 僻僻한 시골인 東金市의 서쪽 이웃에 해당하는 淸名幸谷의 땅에 退隱하고 말았다. 이것은

名利의 번거로움으로부터 떠나서 오히려 時流에 抵抗하고 高尚한 精神을 堅持해서 진정한 學問의 追究에 當하여 崎門學의 著述, 先輩學友의 遺書의 編纂 등에 의해 그 學問을 後世에 전하려고 하였던 것이다. 이것은 또 孔子나 朱子나 退溪에 본받는 行動이었다고 생각된다.

自己의 學問의 研鑽에 當함과 동시에 많은 門人도 가르치고, 終焉에 이르기까지 學問의 工夫에 情熱을 계속 쏟아왔다. 寬政十一年(一七九九)十一月二十七日, 「恭惟千載之心, 敬者是心之眞, 聖人專是道心, 秋月照寒水」란 말을 終筆로 하여 세상을 떠났다. 年六十八歲.

默齋의 沒後, 上總에 있어서 그 敎를 지키고 講學을 계속한 사람은, 崎門學派系譜에 所載된 者만으로도 二十七人이다. 모두 先生의 學問을 祖述, 道學의 研鑽에 힘써 많은 門人을 養成하고 그 指導를 담당하였다.

上總八子の 末裔들도 또한 그러하여, 師弟가 서로 이어 道學의 傳統을 지키고 遺跡・墳墓를 守護하면서 昭和의 初年에 이르기까지 學塾에 있어서는 道學을 講하는 일이 계속되고 있었다. 默齋의 正統을 계

으면서도, 孔子, 孟子, 朱子에 이은 偉大한 先哲로서 지금까지도 높이 尊崇되고 있는 일은 참으로 진기한 일이라 할 것이다.

稻葉訥齋를始祖로 하는 上總道學의 사람들은 항상 冬至文을 勵志의 資料로 삼아 오날에 이르기까지 읽어 전하고 달로 전해 오고 있다.

冬至文을 다음에 紹介한다.

「道之廢而不行, 猶擔物之捨置地上也。若有其人出於其時, 則任之而使不永墜地矣。今務聖學者乃擔夫也。俗學之徒則路中之游手耳。何足望道之任乎。朝鮮李退溪之後, 欲負荷此道者, 吾未聞其人焉。中庸序所謂吾道之所寄, 不越乎言語文字之間, 正謂此也。我邦自古至于今, 欲任此道者幾人也耶。二三子有志於聖學矣乎無乎。若果有其志, 則堅立脊梁骨, 可以願學孔孟矣。曾子不云乎。士不可以不弘毅, 任重而道遠, 仁以爲己任, 不亦重乎, 死而後已, 不亦遠乎。豈悠悠徘徊終歲月, 與夫游手浮浪之徒爲伯仲哉。享保丙申冬至日, 直方書之, 與鈴木正義野田德勝永井行達, 以勵其志云(享保丙申은 元年 一七二六年, 鈴木正義는 稻葉訥齋이다)。」

日本에 있어서 退溪의 價値를 發見하고 이것을 스스로의 學問에 活用한 그 思想의 基礎로 삼은 것

은 山崎闇齋인데, 그 闇齋學이 어떻게 해서 山武, 東金 周邊의 땅에 뿌리를 박아 上總道學이 되었는지에 대하여 말해 본다.

山崎闇齋는 六千의 門人이 있었다고 전하여 지는데 그 가운데서 특히傑出한 세 사람이 있었다. 佐藤直方, 淺見綱齋, 三宅尙齋이다. 그 學風은, 直方은 적극적으로 眞理를 追求하는 哲人風의 學問이고, 綱齋는 情熱的이며 實行을 존중하는 志士的인 學問이고, 尙齋는 學究的이고, 着實하게 공부하는 學者風의 學問이어서, 똑같이 闇齋學을 講하더라도 각각 特質이 있었다. 여기에서 崎門도 三派로 되어 각각 그 門流는 變영해 나갔는데, 그 直方의 弟子가 稻葉訥齋이다.

直方의 門人 가운데에 酒井修敬이라는 武士가 있어 上總國 成東町의 橋梁—— 이것은 幕府의 直轄이었다——의 修築에 代官으로서 出張나왔을 때에 土地의 名主들에게, 地域의 發達은 먼저 學問이 第一이라 해서 학문을 좋아하는 靑年의 推薦을 요구하여, 鈴木養察, 和田義巨의 두 사람을 선발해서 先輩弟子인 稻葉訥齋의 門에 入門케 하였다. 이것이 계기가 되어 그 지방의 子弟들이 續續 江戸로 가서 訥齋의 門下에 들어갔다. 그 가운데 특히 뛰어난 사람이 上總

以爲終身事業。

(20) 量子力學分野에서 因果律의 適用을 받지 않는다고 하는 데
 卡 Dirac, Foundation of Quantum Mechanics 3rd Oxford Univ.
 1960版 參照。

●研究發表●

지금에도 남아있는

退溪의 學統

——上總道學에 대하여——

發表者 松戸光夫

△日本李退溪研究會理事△

上總道學과 退溪學과의 學問的인 연관성 등에 대
 하여는 阿部會長の 論文에 詳述되어 있어 學者가 아
 닌 내가 이제 새삼 말할 것도 없으므로 다만 여기서
 는 事實만을 紹介하려고 생각한다.

千葉縣 東金市の 東隣、成東町 元倡寺에서는 毎年
 十一月二十七日、稻葉默齋의 門流에 연고가 있는 사
 람들이 모여서 上總道學의 最後의 道統을 잇는 梅澤

芳男氏를 中心으로 默齋忌——이 날이 默齋의 忌日에
 해당함——가 행하여진다. 靈前에서의 讀經과 燒香,
 그리고 나아가 墓所에 이르러서의 獻花와 禮拜、本堂
 으로 돌아와서는 默齋의 肖像畫을 벽에 걸어놓고 그
 앞에 모두 모여 먼저 冬至文을 읽고 이어서 座談、
 清話를 하는 일이 慣例로 되어 있다.

數年前、墓所가 縣의 教育委員會 指定的의 史蹟으로
 되면서부터는 成東町 教育委員會가 主權하는 형식이
 취해지고 있으나, 行事는 前과 마찬가지로 행해지고
 있다.

이 冬至文을 읽는 會는, 前에는 毎年 冬至日에 冬
 至會로서 행하여져 왔던 것인데, 近年에는 默齋忌와
 아울러 행하여지게 되어 있다.

冬至文은 後記와 같이 字數 二百三十一의 短文이
 기는 하나, 山崎闇齋의 門流인 佐藤直方學派에서 가
 장 소중히 취급되어온 一文이고, 또 그 가운데 「朝
 鮮의 李退溪 이후 이 道를 負荷하고져 하는 者를 나
 는 아직 그 사람을 듣지 못하였노라」라고 있는 것은
 참으로 注目할 만한 일이다. 上總道學에 有關한 사람
 들 가운데, 退溪 바로 그분의 學問思想、生涯 등에
 대해 구체적인 知識을 갖지 못한 사람들이 적지 않다

區群來破之意，深有所見於理氣之相涵不離而主張，其說甚力。(退溪先生文集 卷十六 答奇明彥 論四端七情分理氣類)

3 聖谷에 있어서도 理氣不可分也 必然의 으로 解釋하는 傾向이 强하다. 다음에 한 句를 引用한 것은 聖谷集 卷五 答成性原 贈聖人之心，未嘗有無感而自動者也。必有感而動而所感，皆外物也。何以言之，感於父則孝動焉，感於君則忠動焉，感於兄則敬動焉。父也君也兄也者，皆是在中之理乎。天下安有無感而由中自發之情乎。今若以不待外感，由中自發者爲四端，則是無父而孝發，無君而忠發，無兄而敬發矣，豈人之眞情乎。(譯文在本稿 結語 參照)

(4) 退溪先生文集 卷十六 答奇明彥 就同中而知其有異，就異中而知其有同。分而爲二，而不害其未嘗離，合而爲一而實歸於不相離，乃爲周悉而無偏也。

(5) 上同文集 續集 卷八 謹著 理外無氣，氣外無理，固不可斯須離也。

(6) 上同文集 卷十六 答奇明彥 天下未有無異之氣，亦未有無氣之理。

이와 同一한 句가 性理大全에도 보임。

(7) 「物의 概念에 관해서는 宋樹璧의 論文「李退溪哲學에 있어서의 理氣共在의 原則」參照 上同 退溪研究所刊「韓國의 哲學」第三號 一九七六，一一」

(8) 上同文集 卷十六 答奇明彥(論四端七情第二書) 夫四端非無氣，七情非無理。

(9) 退溪先生文集 卷十六 答奇明彥 上同

天地之性專指理，氣質之性理與氣라는 問議에 대하여 退溪는 混謂天地之性 固專指理，不知此際只有理，還無氣乎라고 하였다.

(10) 退溪先生文集 卷十六 答奇明彥(論四端七情第二書) 附 天地之性專指理，氣質之性理與氣，雜是理之發，固然是氣之發，非專指氣。

(11) 退溪先生文集 卷二十五 答鄭子中

未有事先有道理，知未有君臣，已先有君臣之理，未有父子，已先有父子之理，不成立無此理，直待有君臣父子，却旋將道理入在這裏面。未有事物之時，此理已具，少間應處只是此理。

(12) 退溪先生文集 卷十六 答奇明彥(上同) 一則理爲主，故就理言。一則氣爲主，故就氣言耳。四端非無氣，而但云理之發。七情非無理，而但云氣之發，其義亦猶是也。

(13) D 朱子文集 卷四十五 蓋天地之間，只有動靜兩端循環不已，更無餘事此之謂易，而其動靜，則必有所以動靜理焉。是則所謂太極者也。

② 「主에 관해서는「主宰」로 解釋한 例가 있다.

成樂勳氏는 번역版『韓國의 大思想全集』(一九七二年 同和出版社刊) 一〇卷 李滉 二三四P下，同二四〇P上에서「主를 主宰로 새기고 있다. 그렇다면 理가 主宰者인데「理를 주재」한다면 또 다른 主宰者를 認定하는 것이므로「主」는 主宰가 아니라「主로」라고 새김이 妥當하다고 생각한다.

(14) 理가 氣의 動靜으로 말미암아 顯現된다는 說에 관해서는 宋說變 論文「李退溪의 理氣互發說研究」參照(上同『韓國의 哲學』第二號 所收，一九七四，十二)

(15) 退溪先生文集 卷十六 答奇明彥(第二書) 然猶可以專指理言，則氣質之性，雖雜理氣，寧不可指氣而言之乎。

(16) 退溪先生文集 卷十六 答奇明彥(上同) 孔子言相近相遠之性。孟子言耳目口鼻之性。此皆就理氣相成之中，偏指而獨言氣也。

(17) 上同

周子有無極太極之說，此皆就理氣相循之中，別授而獨言理也。

(18) 退溪先生文集 卷二十五 答鄭子中 謹目 理顯而氣順，則善。氣撓而理隱，則惡。

(19) 退溪先生文集 卷十四 答李叔獻 虛人觀勿先執定於己見，積漸純熟，未可責效於時月，弗得弗措直

인對象을 原因으로 行爲로서의 結果는 恒常一致되지 않을 수 없으니 感覺의 必然論 또는 因果論으로 陷入된다. 主觀과 客觀은 늘 일치되겠끔 決定되어 있으니 意志自由의 餘地도 없다. 孝를 위한 人間努力은 無用이 되어지며 그런데 人間努力 없이 孝가 實現된다고 함은 想像도 할 수 없다. 上例文에서 오직 말할 수 있는 것은 우리가 어떤 行爲를 한 후에 그 行爲는 必然的으로 決定되어 있다고 말할 수 있는데 불과하다. 따라서 必然性은 完全히 無內容이 될 뿐이다. 우리는 어디까지나 스스로 어떻게 行爲해야 할 것인가를 생각하면서 行爲를 選擇해 가야 하는 것이므로 자신이 어떤 行爲를 行하겠끔 決定되어 있는가 아닌가를 생각할 것은 아니다. 이런 意味가 李退溪의 主理, 主氣說의 眞意이며 따라서 不可分の 內容을 이루는 것이라고 할 수 있겠다.

생각권대 人間은 어떻게 스스로의 道理를 다하게 되느냐 하는 물음에 다만 人間이기 때문이라고만 한다면 根本的인 答이 될 수 있겠는가. 만일 그 答을 肯定한다면 禽獸는 禽獸이기 때문에 行動한다 해도 아무런 不合理한 答이라고 할 수는 없을 것이 아닌가. 따라서 이러한 人間과 禽獸의 두 答에는 根本的

인 差異를 認定할 수 없다. 그러나 人間行爲가 主理로도 또 主氣로도 되는 거기에는 意志의 自由를 認定하기 때문이라고 할 수 있을 것인 故로 人間은 努力하지 않으면 안된다는 根據를 갖게 된다.

李退溪 哲學에 있어서 居敬窮理라는 人間努力은 실로 이와 같은 理論의 根據 위에 構築되어지는 것이라고 생각한다.

以上과 같이 볼 때 李退溪哲學에서 理氣不可分の 關係에는 必然性이 全的으로 否認되고 主理, 主氣되지 않는 그러한 不可分인 것이다.

(註)

(1) 主氣說의 代表的인 學者는 徐花潭인데 花潭은 「理氣說」(花潭集卷二雜著)에 다음과 같은 句節이 있다.

氣外無理, 理者氣之宰也. 所謂宰非自外來而宰之, 指其氣之用事, 能不失所以然之正者, 而謂之宰. 理不先於氣…….

(2) 宋純璧의 論文「退溪哲學에서의 理氣關係와 理先問題」(參照)(慶北大 退溪研究所刊「韓國의 哲學」第五號 所收一九七七、三、)

(3) ① 奇高峯은 理氣關係를 因果法則의 으로 보는 傾向이 强하다. 『哲學研究』第一三輯 所收 宋純璧의 論文「奇高峯의 己未問占考察」(參照)(韓國哲學研究會刊一九七三、五、)

② 李退溪는 奇高峯의 第一問書를 받고 答書에서 奇高峯의 理氣不可分을 너무 強調했다고 하였다. 이 點으로서도 奇高峯은 不可分을 必然的으로 解釋했다는 意味가 있다. 退溪의 그 本文은 다음과 같다.

생각해 보면 自明하게 될 것이다. 自然法則의 發見은 말할 나위없이 實驗에 있다. 實驗이란 自然現象을 人爲적으로 一定한 條件下에 들으로써만이 可能하다. 이렇게 自然科學에 의해 法則이 發見된다는 그 自體가 自然現象의 過程이 法則에 의하여 必然적으로 決定되어 있지 않음을 나타낸다고 할 수 있다. 사실 自然科學이 發達하면 그만큼 우리는 自然現象의 過程을 人間이 願하는 데로 變化시켜 나갈 수 있다는 것을 示唆한다고 할 수 있다. 人間이 뜻하는 대로 自然法則을 利用하기 때문이다. 이것은 自然現象의 過程에 必然성이 存在하는 것을 나타낸다고 할 수 있다.

人間行爲에서도 같다. 人間行爲에 있어서 行爲나 意志가 外的인 原因에 의해서 必然적으로 決定된다고主張할 수 있겠는가. 因果의 必然性を 絕對的이라고 確信할 수 없는 것은 人間行爲에 있어서도 같다. 神이 아닌 人間에 있어서는 스스로가 스스로의 行爲를 擇하지 않으면 안된다. 人間の 立場에서 是限, 意志의 自由는 人間の 立場의 事實로서 認定하지 않으면 안된다는 데는 否定할 수 없을 것이다. 人間이 살아야 하는 以上 어떻게든 自己가 스스로의 行

爲를 決斷해야 하기 때문이다. 따라서 우리는 行爲를 하려고 하는 限 어떻게 行爲해야 하는가의 問題에 直面한다. 이런 故로 人間行爲의 選擇도 우리는 그 自身이 自由로 行하고 있다고 생각하겠지만 그 실, 理氣哲學에 있어서는 人間行爲에 不可避의 準則이 있다고 하는 것이 事實이다. 이런 事實이 「理氣不可分」으로 表現되었다고 할 수 있지 않을까 한다. 그래서 이 不可分の 解釋에 重要함이 있다고 하는 것이다. 만일 不可分을 必然의이라고 解釋한다면 다음과 같이 說明된다.

「비록 聖人の 마음이라도 일찌기 感하는 것이 없이 自動하는 것은 없는 것이다. 반드시 感하는 것이 있어서 動하지만 感하게 되는 것(對象)은 外物이다. 왜냐하면 父에 感하면 孝가 動하고 君에 感하면 忠이 動하고 兄에 感하면 敬이 動한 즉, 父며 君이며 兄이라는 것이 어찌 이 心中에 있는 理이겠는가. 天下에 어찌 感함이 없이 心中으로부터 自發하는 情이 있으랴. 이제 만일 外感을 기다리지 아니하고 心中으로부터 自發하는 者를 四端이라고 하면 이것은 父 없이 孝가 發하여 君 없이 忠이 發하며, 兄 없이 敬이 發한다 할이니 어찌 사람의 眞情이라.」(原文은 註3의 ③참조)

分析해 보면 父에 대한 孝는 必然의이 되며 外的

이와 같이 主理、主氣說로 解釋하고 있고、主氣以外 主理를 다음에 보기로 한다.

「옛날 孔子에는 純善成性論이 있었고 周濂溪에는 無極而太極이 있었는데 이 說은 다 理氣가 서로 따르는(共在) 가운데서 다만 理만을 지적인 것입니다.」¹⁷⁾

여기서 問題提起의 序論으로 돌아가서 생각해 본다. 理와 氣는 不可分이지만 그 不可分인 故로 理와 氣가 必然的인 關係에 있는 것이 아님은 主理、主氣說로 명백해졌다. 그런데 理氣共在의 世界에는 善과 惡으로만 直截될 뿐인가.

「理가 顯하고 氣가 따르면 善이고、氣가 揜하여 理가 隱하면 惡입니다.」¹⁸⁾

라고 한 데서 알 수 있듯이 理가 顯하는 만큼 도 理가 隱되는 만큼의 善과 惡이 있게 된다. 다시 말하면 主理로 되고 主氣로 되는 만큼 善惡이 있게 된다. 이것을 李退溪는 「積漸純熟」이라 하였다.¹⁹⁾ 漸次를 쌓아서 純粹하게 이니다고 하는 여기에 眞理 또는 善에는 漸次的으로 到達될 수 있다는 方法論이 成立된다. 이렇게 李退溪의 方法論은 漸進法이므로 主理主氣는 결국 漸進法에 의한 實現過程이라고 할 수 있는 것이다. 退溪에 急進의 이거나 禪과 같은 直觀

的인 思想이 없는 것은 眞理探求의 方法이 根本的으로 다르기 때문이다.

V. 結語

以上으로 序論에서 提示한 問題인 李退溪의 理氣說에서의 「不可分」과 「理先」의 意味를 살펴 보았다. 그 不可分은 理와 氣의 關係에 必然性을 不認하였고 또 理先은 論理的인 想定이거나 抽象的인 假定이 아니라 太初부터 實存하는 原理에서 오는 實體였다. 이러한 解釋을 基本으로 하여 愚見을 약간 敘述하고 結尾로 삼을까 한다.

因果法則의 必然이 物理學의 分野에 있어서도 如斯한 條件下에는 반드시 이런 現象이 일어나는 形式으로서의 因果法則이 成立안되는 경우가 널리 發見되고 있다. 그것은 量子力學分野에서 量子力學이 對象으로 하는 現象은 基本的인 意味에 있어 嚴密한 因果律의 適用을 받지 않는다. 어떤 現象을 生起시키는 條件은 確率的으로 表現될 뿐이라고 한다.²⁰⁾ 이래서 現象究明이 因果法則으로서는 그 絕對性을 가질 수 없는 것이다. 그것은 自然科學이 自然法則을 發見할 수 있었던 것은 무엇에 의한 것이었던가를

다.

⑤ 氣의 主宰者인 理는 스스로 現象을 創出하거나 造作해 내는 自己展開의 概念이 全無하다. 「動靜, 氣也」(朱子文集 九十四 道夫錄)가 定理이므로 當然히 理에는 動靜이 排除된 그런 性格으로 理는 理이며 氣는 氣이면서 同中異 異中同으로서 共在한다.

以上에서 考察한 바 李退溪哲學에서의 理와 氣는 事象에 發展體系를 이루는 原理가 아니라 當面한 事象을 說明하는 原理로서의 體系라고 할 수 있을 것이다.

IV、不可分の意味(主理主氣)

李退溪哲學에서 理氣不可分の 特性은 「主理主氣」라고 하는 데 있다.

「한편으로 理를 주로 해서 理라고 말한 것이요 한편으로 는 氣를 주로 해서 氣라고 말한 것 뿐입니다.」¹²⁾

이렇게 主理 主氣에는 물론 理氣가 共在하고 있다는 同中異하는 가운데 理가 主, 氣가 主로 되는 狀相을 意味한다. 여기의 「主」에 관해서는 動詞的用法으로 「主로 된」이다. 理氣가 共在하는 데서 上述한 바 動靜은 氣에 속함으로 生滅變化하는 거기에는 자연히 強弱의 循環이 있음은 말할 나위도 없다.¹³⁾

強弱이 循環하고 流動하고 氣에 의해서 理는 隱顯하게 될 것인 바 氣弱이면 主理이오 反對로 氣強이면 氣主의 狀相이 展開되지 않을 수 없다. 이러한 主理 主氣를 李退溪는 理顯 또는 理隱이라고 하였다. 眼前의 모든 事象은 窮極的으로는 氣의 動靜에 의한 理의 顯·隱일 뿐이다. 이러한 主理、主氣說에 의해서 李退溪는 理와 氣가 必然의인 關係가 아님을立證해 주고 있다. 主理、主氣說을 좀더 考察해 보면 「天地之性」은 理만을 指稱할 수 있으나 氣質之性이 비록 理氣가 함께(共存)했다 하더라도 어찌 氣를 가리켜 말을 하지 못하겠습니까!¹⁴⁾

天地之性の 成立은 理氣에 의해서이다. 그러나 그것을 理라고만 하는 것은 氣가 無力하여 理가 顯(主理)하니까 理만이라고 할 수 있는데 불과하다. 氣質之性도 물론 理氣에 의해서 成立되는데 氣가 強하면 理가 隱(主氣)할 가능성이 있으므로 氣라고만 할 뿐이다. 李退溪는 孔子의 性、孟子의 性 그리고 周濂溪의 太極에 관하여 다음과 같이 풀이한다.

「孔子는 相近相遠의 性을, 孟子는 耳目口鼻의 性을 말한 것은 理와 氣가 서로 相成(共存)한 가운데서 氣의 한쪽(主氣)만을 말하여 다만 氣라고 한 것입니다.」¹⁵⁾

있다고 할 수 있겠다. 그렇다면 이 自然 속에는 또 얼마만한 法則이나 原理가 未發見된 채로 있는지 아무도 모를 것이다. 그것은 無限이라 할 수 있기 때문에 지금까지 人間이 發見해 놓은 것은 無限에 비하면 極少數에 불과한 것이다. 未發見으로 自然 속에 있는 原理와 發見되었어도 應用 못한 채 있는 原理 그 自體 이것이 李退溪가 말한 「理先」의 意味이다. 따라서 그러한 原理는 經驗의 世界와 關係되었을 때 비로소 價值가 있게 됨으로 「理先」의 價值는 자연히 空虛를免치 못한다.

自然法則의 경우와 같이 人間界에 있어서도 그러하다. 人間行爲의 道理도 個個의 人間行爲와 關係없이 먼저 存在하는 人間道理나 規範이었다. 이것이 理先인 것이다. 이를테면 人間の 道理는 어느 特定人의 生死와 關係없이 存在한다. 子息이 出生해서 父子間의 道理가 생기지만 그 道理는 父子의 關係가 成立되기 前부터 嚴存하며, 反對로 死亡의 경우도 그러하다. 特定人이 死亡했다고 해서 父子의 道理가 消滅하는 것은 결코 아니다. 이렇게 父子, 兄弟 또는 夫婦 등 特定人의 關係變化와는 相關없이 嚴然히 存在하는 道理, 이것을 李退溪는 「理先」이라고 한

것이다. 이 「理先」(無關의 理)은 父子, 兄弟, 夫婦 등의 現象(氣)과 同時에 「그 속에 넣어주는 것」 즉 共存함으로서 (有關의) 理로서의 그 價值를 發揮하게 된다.

李退溪의 說이 理氣哲學에서 矛盾이라고도 생각되는 「理先」을 以上에서 考察하였거니와 이 理先說에 의해서 다음 5個項이 闡明되었다고 할 수 있을 것이다.

① 理를 認識함에 있어서 太初부터 存在하는 理 그 自體를 認定하고

② 이 理는 그 自體서가 아니라 經驗界인 氣와 共在함으로서 비로소 所以然之故 所當然之則으로서의 主宰者가 되며

③ 氣와 共存하는 理는 어디서 왔느냐 하는 理의 由來는 自然 속에 太初부터 存在하고 있는 原理이며 또 人間界에 있어서 個個의 行爲를 超越한 普遍的인 道理 혹은 道德律에서 온 것이다. 그러므로 眼前에 生成變化하는 事象인 氣의 主宰者로 될 수 있다.

④ 이런 意味에서 氣와 共在하는 理는 결코 抽象的인 假定이거나 단순한 論理的인 想定이 아니라 太初부터의 法則, 原理 또는 道理에서 由來한 實體이

이 氣에 先在하는 理인 것과 理氣共在하는 正面으로 相衡된다고 하지 않을 수 없고 따라서 上記三定則은 無意味하게 된다. 그래서 이 대목을 가지고 李退溪 說을 「理先氣後」라고 斷定하여 理氣不可分의 定理에 어긋난다고 하게 된다. 위 例文은 바로 그러한 攻擊을 받게 되는 句節인 것이다. 그렇다면 우리는 여기서 李退溪가 理先을 公然히 敘述한 그 眞意가 무엇인가를 再考察하지 않을 수 없게 된다.

위의 例文을 가지고 이 問題를 考察해 보기로 한다. 매우 平易한 文章인데 分析해 보면 두 대목에 注意를 갖게 한다. 其一은 君臣이나 父子가 있다는 現象以前에 理가 있다고 한 점과, 其二는 그러한 現象이 있기를 기다려 그 속에 그 理를 넣어준다고 한 점이다. 現象 즉 氣以前에 이미 存在하는 理는 氣와 關係 지워져서 비로소 理氣가 共存하게 되며 따라서 그 理에 의해서 氣로 成立된다. 여기서 分明해진 것은 氣와 共存하는 理의 由來이다. 氣보다 앞서 太初부터 있는 原理로부터 由來하니까 氣와 共存하는 理는 論理的인 想定도 아니요 抽象的인 假定도 아닌 實體라고 할 수 있다. 그러므로서 所以然之故, 所當然之則의 性格이 주어져 主宰者라고 불리워질 수 있는

所以를 李退溪는 究明, 定立했다고 할 수 있다. 이러한 理에 대한 認識에 의해서 理는 變함없이 存在하지만 氣와 關係되지 않았을 때와 關係되었을 때의 識別이 可能해 졌다. 氣와 有關의 理인 無關의 理이든 間에 理自體가 갖는 性格에는 아무런 變함이 없다. 그러나 氣와의 無關으로 單獨을 存在하는 理는 空虛하다 할 수밖에 없다. 그것은 李退溪가 氣와의 共存으로 즉 有關의 理가 되어서 비로소 萬物存立의 原理로 될 수 있다고 했기 때문이다. 「있기를 기다려 그 속에 넣어준다」고 한 表現이 이러한 意味이다. 따라서 理는 어디까지나 氣에 대한 理이며 氣 없는 單獨의인 理가 「理先」인 것이다.

생각컨대 自然 속의 原理는 아득한 太初부터 存在해 있다. 現代에 있어서 發達된 科學文明은 人間이 太初부터의 自然法則(原理)을 發見하여 그것을 應用하고 活用함으로써였다. 如何한 手段을 통했건 自然 속의 法則이나 原理를 發見했다는 이 事實은 오늘날의 科學文明을 이루어 놓은 源泉이었음을 아무도 부정할 수 없을 것이다. 이런 점에서 본다면 未來로 向하여 科學이 發展해 가는 基底에는 새로운 自然法則이 發見되고 그것을 人間이 應用하고 活用하는 데

氣 어느 一者の單獨性を否定하고 있고 그 三定則의 本質이 演繹的 論理이기 때문에 天地之性만이 理單獨으로 存立할 수 있다고 하는 例外는 있을 수 없다. 奇高峯의 觀點은 이렇게 誤謬를 犯하고 있기 때문에 「理만 있고 氣는 없는지 모르겠습니다」라고 敎示한 것이다.

둘이켜 본다면 明宗 一四年 己未(二五五九年)에 李退溪에게 보낸 奇高峯의 質問書(第一書)에서 「天命圖」의

「四端理之發 七情氣之發」

이라고 한 退溪의 說明句가 잘못이라는 斷定은 실은 理와 氣는 떨어질 수 없다는 「不可分」에만 熟知하였을 뿐 萬物은 理氣共在로 存立한다는 物的 概念과 演繹的 論理에 結論은 確知가 包含된 推論이라는 데는 미처 미치지 못한 데서 온 過誤였다. 李退溪의 「四端理之發 七情氣之發」로 된 命題의 「理之發」은 理氣共在하는 가운데서의 理이며 「氣之發」도 역시 理氣가 共在하는 가운데서의 氣이지 결코 理나 氣를 單獨의인 存在로 認定함이 아닌 것이다. 불과 十個字로 된 이 命題에는 上記 三定則이 그 基底에 있는 것이다.

Ⅲ、理의 由來(理先)

李退溪哲學에서의 理와 氣는 그 어느 一者の單獨性を否定하고 어디까지나 兩者는 同時共在하는 不可分の關係였다. 그와 같은關係를 三定則으로 規定하였고 이러한 規定을 基底로 하여 理 없는 氣 없고 氣 없는 理 없다는 萬物存立의 原理가 樹立되어지는 것이었다. 그러므로 理氣關係에는 同時共在 以外 다른餘地는 全無하다.

그런데도 不拘하고 李退溪의 理氣說에는 「理先」의 概念이 있음을 發見하게 된다. 理先이란 理는 氣보다 先在한다는 뜻인데 門人 鄭子中(惟一、號文峰)에게 보낸 答書 가운데 이러한 「理先」의 概念을 볼 수 있다.

「事物이 있기 前에 먼저 그 理가 있음을 말한 것입니다. 君과 臣이 아직 있기 前에 이미 먼저 君臣의 理가 있고, 父와 子가 있기 前에 이미 먼저 父子의 理가 있는 것과 같습니다. 원래 理가 없다면 곧 君臣과 父子가 있기를 기다려서 道理를 가져다 그 속에 넣을 수 없습니다. 事物이 아직 있지 않을 때 이 理가 이미 갖추어 있는 것이니 그 뒤에 適用하는 것이 다만 理인 것 뿐입니다.」⁽¹⁾라고 한 데서 「理先」을 確實히 認定하고 있다. 理先

理 없다」가 萬物이라는 現象說明의 大前提로 되는 것이다. 이러한 大前提를 가지고 論하는 限에 있어서는 그 推論은 演繹的이 될 수 밖에 없다. 演繹的 論理에 의하면 全體에 관하여 眞인 것은 部分에 관해서도 眞임을 原理로 하고 있어서 演繹하는 前提 속에는 벌써 結論이 포함되어 있는 것이다. 演繹的 論理는 結論을 保障하는 그러한 論理인 것이다. 李退溪가 萬物存立에 例外가 없다고 하는 理 없는 氣 없고, 氣 없는 理가 없다는 理氣共在의 前提에는 天下의 모든 것은 理氣로 成立되지 않음이 없다는 結論의 確知가 그 속에 포함되어 있는 것이다. 天下之物이니 萬物이니 하는 이른바 「天下의 모든 것」을 物이라고 하는 까닭에 現代의 วิทยาศาสตร์는 有形的인 事物로 받아들이기 쉽다. 그러나 物의 概念은 有形的인 것만이 아니라, 無形的인 것까지를 包含한다. 다시 말하면 感應이나 觀念의 世界까지도 이 「物」로 表現한다.⁷⁾

이를테면 四端、七情、天地之性 등도 物의 概念으로 보지 않으면 안 된다. 그렇기 때문에 李退溪는 「四端에 氣가 없는 것이 아니며 七情에 理가 없는 것이 아님니다.⁸⁾

라고 한 것이다. 四端에 氣가 있다고 하는 것은 一

見意外라고 생각될 것이다. 그것은 四端은 善이니 氣 理요 七情은 惡으로 흐르기 쉬우니까 氣라고 한다는 常識에서 본다면 四端에 氣가 있고 또 七情에 理가 있다고 하는 데는 놀라움마저 갖게 된다. 그러나 論理的으로는 上述한 바 前提에는 結論의 確知가 있다는 演繹的 推論에는 如何한 것에도 例外가 存在할 수 없음은 지극히 당연하며 그런 까닭에 四端에 氣를 排除하지 아니하고 七情에 理를 是認하는데 矛盾이 있을 수 없다. 이러한 物의 概念을 가지고 說明한 몇 가지 例를 다음에 들어보기로 한다.

「天地之性은 오로지 理만을 가리켰다는데 여기에는 理만 있고 氣는 없는지 모르겠습니다.⁹⁾

奇高峯에게 보낸 答書의 한 句節인데 「理만 있고 氣는 없는지 모르겠습니다」고 한데서 理氣에 의해서 天地之性은 成立된다고 하였다. 그럼 여기에 奇高峯의 質問句節을 並記하여 比較해 보기로 한다.

「天地之性은 理만을 指稱하며 氣質之性은 理와 氣가 함께 있는 것이니 天地之性을 理之發이라 함은 진실로 그러합니다만, 氣之發은 다만 氣만을 가리키는 것이 아닙니다.¹⁰⁾

奇高峯의 觀點은 天地之性은 理만이고 氣質之性은 理氣共在한다는 데 있다. 李退溪는 「三定則」으로 理

이에展開된 이른바 理氣問答에서 李退溪가 보낸 第二答書의 一節이다. 앞글의 前段에 있는 同中異의 「同」은 理氣가 共在하고 있는 同이니 事物을 持稱하며 그 事物을 共同的 場으로 하여 理는 理로서 氣는 氣로서 共在함을 意味한다. 理氣가 融合統一되어 事物이 成立되는 것이 아니라 理는 理로서 氣는 氣로서의 自己 分을 지니며 理氣보다 높은 次元에로 가는 共在가 아니라는 뜻이다. 이와 같은 높은 次元으로 統一되지 않음은 그 뒷 句인 異中同이 있기 때
문에 더욱 명백하다. 理와 氣가 自己 分을 지니는 「異」이지만 兩者가 共在할 때는 이미 事物이 成立된다는 意味가 異中同이라고 解釋된다. 이 두 句인 同中異와 異中同은 同一對象을 事物에서 본 경우와 理氣에서 본 경우 즉 生成過程과 生成原理面에서의 兩面表現이었다고 할 수 있을 것이다. 결국 同中異와 異中同은 理氣는 不可分이오 同時共在한다는 說明인 것이다. 이에 관해 退溪는 또 簡潔하게 다음과 같이 表現하고 있다. 즉

「天下에 氣없는 理가 있지 아니한 즉 氣는 떨어져 있지 않습니다.」⁵⁾

理氣가 共在하는 下段의 後段의 未嘗離 不相雜이라고 함의 論理上 단명한 歸結이다. 그러나 「無偏」

에는 이 두 概念과 다른 매우 중요한 意味가 있는 것이다. 그것은 理와 氣 兩者의 價值的인 判斷이기 때문이다. 上述한 바 理와 氣를 狀態의 場으로 본다면 共在이지만 狀態的 關係가 아닌 性格面 즉 價値面으로서의 兩者關係로는 달리 規定되어야 하는 것이다. 그래서 理와 氣에 價值的인 輕重의 偏向이 없다고 判斷이 無偏인 것이다. 이리하여 理氣關係는 未嘗離, 不相雜, 無偏이라고 規定한 데서부터 理氣는 同時共在하면서 價值的인 偏重이 없다고 함을 알 수 있겠다. 이와 같은 未嘗離 不相雜 無偏을 李退溪의 「理氣三定則」이라 해 두고자 한다. 우리는 李退溪哲學에서 理氣關係를 論함에 있어서 이 三定則이 그 基本이 됨을 認識해야 할 것이다.

李退溪는 이 三定則을 基底로 하여 萬物存立의 原理를 導出하고 있다.

「天下에 理없는 氣 없고, 氣없는 理가 있지 아니합니다.」⁶⁾ 이와 같이 理와 氣가 同時共在하지 않는 萬物은 없는 것이다.

李退溪는 萬物을 理氣共在에 의해서 存立하며 따라서 天下의 모든 것에 例外를 두고 論할 수 없음을 定言하였다. 말하자면 「理없는 氣 없고 氣없는

係에 속한다.¹⁾ 其二는 理氣 어느 一者에도 輕重을 두지 않는 平等關係로서의 不可分이며 李退溪哲學에서의 理氣說은 이 平等關係에 속한다.

主從의 關係에서나 平等한 關係에 있어서 다 같이 理와 氣가 共存한다는 思想은 近世에 와서 形成된 것이었다. 古代儒家가 太極에서 萬物이 生成한다고 한 生成論과 같이 時間的으로 先在하는 太極으로 부터 萬物이 生한다는 太極이 萬物 속에 共存해 있다는 太極 즉 理로 된 것은 近世에 와서 思惟가 轉換한 데서 비롯된다. 다시 말하면 古代에서는 生成過程의 說明이던 것이 近世에 와서는 生成原理로 바뀌었다고 할 수 있을 것이다.²⁾ 이렇게 思惟의 轉換으로 말미암아 理와 氣는 萬物生成의 原理로 되었는데 理氣를 狀態의으로 본다면 以上과 같이 同時共在한다는 데는 異論이 없을 것이다.

그러나 理氣를 性格上으로 把握할 때 「不可分」에 는 問題가 생긴다. 周知하는 바 理는 「所以然之故 所當然之則」으로서의 이른바 主宰者이며 氣는 生成變化하는 萬物의 世界라고 함이 定理이다. 그런데 理가 「故」 및 「則」으로서 主宰者의 性格을 갖는以上 理가 萬物(氣)에 대해서 不可分の 關係가 될 때

그 不可分은 因果法則의인 必然의 意味를 갖는다고 보게 된다. 여기서 理와 氣의 關係가 과연 必然의이겠는가 하는 것을 檢討해 보지 않을 수 없게 된다. 그런데 그 關係를 必然의으로 規定하는 先儒가 意外에도 많은 것으로 보인다.³⁾

本稿에서는 이미 提示했듯이 李退溪가 말하는 理氣關係의 不可分은 必然의이나 또는 必然의이 아니냐의 究明을 主眼點으로 하여 以下에서 推論해 보기로 한다.

II、理氣三定則

李退溪가 내린 理氣의 關係는 한마디로 하면 理와 氣는 「同時共在」라고 規定했다고 할 수 있다. 이러한 規定은 다음 句節에서 충분히 나타나고 있다.

「理와 氣는 같은(同) 가운데의 다른(異)이 있음(同中異)을 알고, 다른 가운데서 같은(異中同)이 있음을 알고, 나누어 둘이 되어도 떨어지지 않는 데가 있고 (未嘗離) 합하여 하나가 되어도 그 內容에 있어서는 섞이지 아니한 것이 있고 (不相雜) 서로 한 쪽에 치우침이 없게 (無偏) 되는 것입니다.⁴⁾

이 文章은 門人 奇高峯(中宗三十二年—宣祖五年)와의 사

李退溪哲學에 있어서 理氣不可分の意味

發表者 宋 兢

慶北大學校 教授 變

I 序 論

理氣哲學에 있어서 理와 氣의 相互關係를 規定함에 있어 兩者를 不可分, 不可離 또는 未嘗離 등으로表現한다. 이 三者中 그 어느 것이든 間에 理와 氣의 兩者는 分離되지 않는다는 意味인데 이러한 表現은 南宋의 朱子以來 理氣哲學을 論함에 있어서의 일반 적인 用語로서 오늘에 이르고 있는 것이다.

나는 오늘에 있어서 理氣哲學을 理解하는 데는 이 不可分の 意味와 아울러 退溪에서만 볼 수 있는 「理先의 意味가 매우 중요하다고 생각하고 있다. 그 理由는 不可分을 必然的인 關係로 解釋할 경우

因果法則의 인 關係가 되어 자연히 決定論의 인 見解가 固守되게 되며 이래서 決定論의 立場에서는 意志의 自由를 認定할 여지가 없어서 道德의 成立이 不可能하게 될 것이고, 「理先」은 이 不可分과 根本的인 關係가 있다고 보기 때문이다. 그런데 周知하는 바와 같이 理氣哲學 즉 性理學은 日常生活 속에서 實踐問題를 主目로 하기 때문에 道德問題와는 밀접해야 한다는 것은 말할 나위도 없다. 이래서 나는 李退溪哲學에 있어서 理氣不可分の 意味가 무엇인가를 再考察하여 李退溪哲學의 眞粹를 把握하기 위한 一助로 하고자 하는 것이다.

理氣關係의 「不可分」은 理氣의 狀態와 性格의 面으로 考察되어야 할을 생각한다. 狀態面으로는 理와 氣가 個個로 分離되지 않는다고 할 때 다시 두 경우로 생각할 수 있을 것이다. 其一是 理氣中 어느 一者에 더 主要性을 認定하여 理를 氣에 從屬시키거나 氣를 理에 從屬시키는 主從關係도 不可分이 된다.

이러한 主從關係는 價值的인 輕重이지 결코 時間的인 先後關係가 아니다. 따라서 主從的 不可分과도 理와 氣는 同時共在함은 물론이다. 흔히 主氣說이니 唯氣說이니 하는 데서의 理氣關係는 이러한 主從關

「涵養須用敬，進學則在致知」兩句話。朱子認爲「敬」不但是爲學的步骤，也是入聖的階梯。退溪服膺朱子學，尤重視「敬」字的工夫，曾告訴李德弘說：「爲學莫如先立其主宰。」問曰：「如何可以立其主宰乎？」退溪答曰：「敬可以立其主宰。」所以退溪一生所致力的是敬的工夫，金誠一云：「先生年益高，病益深，而進與益力，任道愈重，其莊敬持養之功，七幾於幽獨得閒之地，平居未明而起，必盥櫛冠衣，終日觀書，或焚香而坐，常提有此心如日初昇。」退溪自己也引朱子的話說：「吾則敬之一字，聖學之所以成始，而成終者也。」但是敬的基礎，又在於致知，不先致知，所謂「敬」字也無處頓放。故居敬和致知又是相互發明的，能窮理則居敬的工夫日益進，能居敬則窮理的工夫日益密。這其中體驗的工夫則全在於實踐。退溪自言「讀朱子之文，而得爲學之方法，引發爲學之興趣，親體實踐其中之義理。」又說：「以因其已知而益窮之，爲平生門路甚善，然不濁於知爲然，其於行也，亦當因其已行而益勉之，二者並進，其門路漸可通達而無疑矣。」（言

行錄卷一論格致）朱子與退溪，其涵養與實踐的工夫，是結合爲一的，蓋無涵養無以致窮理之功，無實踐亦無以明涵養之効。惟有涵養與實踐相互結合，才能達到「爲有源頭活水來」的境界。退溪亦深得涵養與實踐之趣，曾詩曰：

獨愛林盧萬卷書，一般心事十餘年，邇來似與源頭會，都把吾心看太虛。

近世西方文明在致知窮理方面，有長足之進步，然於涵養實踐則似未能配合，所謂內外不能相合，如此，則理愈窮知愈致，人類之生活，終不得平衡之發展，我東方文化，自孔門爲學，重在實踐，故始於博學，而終於篤行，朱子幼讀孝經，曰、不若是、非人也，其堅決實踐之意志，現於言辭。日本首倡朱子學爲藤原惺窩。退溪之學亦傳於敬義學派之山崎闇齋，闇齋專研究四書朱子文集，語類等書，晚年以朱子學與神道結合，都能在內外相合上致力，影響日本文化甚大。今天研究朱子與退溪之學，實應就內外相合的觀點，特加發揚，庶幾於現時代的社會有真實的貢獻。

람이 아니다」하여 그 實效의 意志를 굳게 決意한 것이 言辭에 나타나 있다。日本에서 朱子學을 처음 倡導한 이는 藤原惺窩이다。退溪의 學은 또한 敬義學派의 山崎闇齋에게 傳하여졌다。闇齋는 四書와 朱子文集·語類 등의 책을 全的으로 연구하여 晩年에는 朱子學을 神道와 結合하여 全的으로 内外相合에 盡力하였으니, 이것은 日本文化에 영향을 끼침이 심하였다。오늘날 朱子와 退溪의 學問을 研究함에 있어서도 實로 應當 内外相合의 觀點에 나아가서 特히 發揚해 나가야 할 것이니 이렇게 하면 거의 現代의 社會에 眞實한 貢獻이 있을 것이다。〈李篋衡譯〉

〔原文〕

朱子與退溪涵養實踐的工夫

黃 錦 鉉

△中華民國國立師範大學教授▽

朱子之學、博大精深、由理氣說的宇宙觀、發展性

心說的人生觀、其間的過程、解釋各有不問、其道理却是一貫的。朱子雖承認理氣決是二物、但却認爲理與氣不可分開。沒有氣、不能成物、理也沒有附著的地方、氣聚成物、理也就寄寓其中。這樣看、理和氣本來是沒有先後的分別、有氣必有理、有理也就有氣、朱子不過爲了說明方便起見、分做兩部分說明吧了。把理叫做形而上、把氣叫做形而下。理與氣本來沒有先後之可言、然必欲推其所從來、則須說先有是理。以太極和陰陽的關係來說明、理是太極、氣是陰陽、陰陽雖是兩個字、却是一氣的流行。所以說：「太極（理）自在陰陽（氣）之中、非能離開陰陽」。可見理氣的關係是不可分的、它們是一體的兩面、是本體和現象的關係、氣是由理而來、但理就在氣中。沒有本體固然就沒有現象、但沒有現象本體也沒有地方附搭。天下未有無氣的理、亦未有無理的氣、由這個宇宙觀出發、轉到人性論方面、就把人性分爲天地之性和氣質之性。天地之性是專指理說、就是天理、天理渾然至善、氣質之性是指理與氣相雜而說的、因爲人稟氣有厚薄、清濁、所以就有善惡之分、這就要靠涵養的工夫了。使心與理合。吾心具此萬理、萬理都具於吾心、存心在那裏、道理就在那裏、這是涵養的最高境界。至於下手的工夫、朱子提出伊川所說的

고 강을 쓰고 옥을 바르게 입고는 終日토록 책을 보며, 가다가 혹 잠을 피우고 고요히 앉아서 恒常그 마음 살피기를 해가 아침에 처음 솟아 오르는 것과 같이 하였다」고 하고, 退溪 自身도 朱子의 말을 인용하여 「내가 듣건대 敬이란 一字는 聖學에 있어서 처음을 이루고 끝을 이루는 방법인 것이다」고 하였다. 그렇지마는 이 敬의 基礎는 또 致知에 있으니 致知에 먼저 하지 아니하면 所謂「敬」字도 또한 어디에 가서 붙어 있을 곳이 없다. 그러므로 居敬과 致知는 또 서로 發明해 주는 것으로 窮理를 잘하면 居敬의 공부가 날로 더욱 前進하고, 居敬을 잘하면 窮理의 공부가 날로 精密해진다. 여기에 가장 體驗의 인 공부는 오로지 實踐에 있다. 退溪는 스스로 말하기를 「朱子의 글을 읽어서 學을 하는 方法을 알고, 學을 하는 興趣를 끌어 일으켜 親히 몸소 그 속의 義理를 實踐할 것이다」 하였고, 또 말하기를 「그이 미 아는 것을 土臺로 더욱 窮究하는 것으로써 平生의 門路로 삼는 것은 매우 좋은 일이다. 그러나 오직 아는 것에만 그러할 것이 아니라 行실에 있어서도 또한 마땅히 그 이미 行한 것을 土臺로 더욱 힘써야 할 것이니, 이 두 가지를 並進해 나가면 그 門

路가 점점 通達하며 막힘이 없을 것이다 (言行錄卷二 論格致)」고 하였다. 朱子와 退溪는 二涵養과 實踐의 공부가 結合하여 하나가 되었으니, 대개 涵養이 없으면 窮理의 공부를 이룰 수 없고, 實踐이 없으면 또한 涵養의 效用을 밝힐 수 없다. 오직 涵養과 實踐이 서로 結合함이 있어야만 비로소 「源頭에 산물이 내려옴이 있기 때문이다」라는 境界에 도달할 수 있다. 退溪는 역시 涵養과 實踐의 趣旨를 깊이 깨달았다. 그는 일찍이 詩에 이르기를

「홀로 산림 속 草堂에서 萬卷 책을 즐기며, 변함없는 한 생각에 十年이 넘었도다. 近來에는 根源과 마주친 듯, 내 마음 다 잡아 太虛를 보게 하네.」

하였다. 近世 西方文明은 致知와 窮理方面에 長足の進歩가 있으나 그러나 涵養과 實踐에 있어서는 아직配合이 되지 못한 듯하니 이른바 이것은 内外가 서로 속하지 못한 것이다. 만약 이와 같으면 理가 窮究될수록 知가 더욱 극진하여 人類生活이 마침내 平衡의 발전을 할 수 없다. 우리 東方文化는 孔門이 學問을 한 이래로부터 實踐에 重點을 두었기 때문에 博學에서 시작하여 篤行에서 마쳤다. 朱子는 어러서 孝經을 읽고 말하기를 「이와 같이 아니하면 사

分으로 나누어 說明한 것에 不過한 뿐이다. 理를 形而上이라 하고 氣를 形而下라 한다. 理와 氣는 본래 先後가 있다고 말할 수 없으나 그러나 반드시 그所從來를 미루어 보면 먼저 이 理가 있다고 말해야 할 것이다. 太極과 陰陽의 관계로써 說明한다면 理는 太極이오 氣는 陰陽이니 陰陽은 비록 두개의 글자이나 이것은 一氣의 流行이다. 그러므로 「太極(理)은 스스로 陰陽(氣) 가운데 있어서 陰陽을 떠날 수 없다」고 하였다. 理와 氣의 관계는 나눌 수 없는 것으로 그들은 한 물의 兩面으로 볼 수 있다. 이것은 本體와 現象의 관계로 氣는 理로부터 오나 理는 바로 氣 가운데 있다. 本體가 없으면 勿論 現象이 없으나 現象이 없으면 本體도 附著할 곳이 없다. 天下에는 氣 없는 理가 없고 또 理 없는 氣가 없다. 이러한 宇宙觀에서 출발하여 이것을 人性論 方面으로 돌려 人性을 天地之性과 氣質之性으로 나누었다. 天地之性은 오로지 理를 가리켜 말한 것으로 이것은 곧 天理로서 天理는 渾然至善한 것이요, 氣質之性은 理와 氣가 서로 섞인 것을 가리켜 말한 것으로 이것은 사람의 禀賦에는 厚薄과 清濁이 있기 때문에 善惡之分이 있으나 여기에 涵養의工夫가 필요하다. 마음은

로 하여금 理와 습하게 하여 내 마음이 이 萬理를 갖추었으니, 萬理가 모두 내 마음에 갖추어지면 存心이 그 속에 있고 道理가 또 그 속에 있어서 이것이 涵養의 最高境界이다. 처음 着手할 공부에 대해서 朱子는 伊川의 말한 바 「涵養에는 모름지기 敬으로써 해야 하고 進學은 致知에 있다」하는 두句를 提示하였다. 朱子는 「敬」을 學을 하는데 가장 빠른 길일 뿐만 아니라 聖人の 境地에 들어가는 階梯라고 하였다. 退溪는 朱子の 學을 잘 지켜 더우기 「敬」字의 工夫를 重視하였다. 일찌기 李德弘에게 告하여 말하기를 「敬을 하는 데는 먼저 그 主宰를 세우는 것이 제일 좋다」하니, 그가 문기를 「어떻게 하여야 그 主宰를 세울 수 있을까?」하였다. 退溪는 이에 대답하여 이르기를 「敬이 그 主宰를 세울 수 있다」고 하였다. 그러므로 退溪가 일생동안 致力한 것은 바로 이 「敬」의 공부이다. 金誠一은 이르기를 「先生은 나이가 漸漸 많아지고 病이 점점 깊어 갔으나 학문을 前進시키기에 더욱 힘쓰고, 道를 責任집이 더욱 무거웠다. 그 莊敬 持養의功夫는 그윽한 곳에서 혼자 있을 때일수록 더욱 엄격히 하였다. 平常時에는 나이가 많기 전에 일어나서 반드시 세우고 머뭇빚

後人不察、以爲知其世元之非矣、薛敬軒曰、魯齋余莫測其爲何如人、但想其大已、又曰、劉靜修有鳳凰翔于千仞之氣象、可謂能知魯齋又能知靜修矣(碩水遺書卷十二 隨傳餘錄)。

(薛文清云、魯齋余莫測其爲何如人、但想其大而已、可謂能知魯齋者也(碩水遺書卷十二 隨傳餘錄)。

附言

(朝鮮諸儒、退溪以前折衷於退溪、退溪以後、無出於退溪之外者、靜退牛栗四賢並稱、恐非通論也(碩水遺書卷十一、隨傳錄四)。

(李退溪年譜三卷 附錄一卷 言行錄五卷 附錄一卷、詩之愈久、而知非元明以下諸儒所及也(碩水遺書卷十二 隨傳餘錄)。

△安柄周譯▽

●研究發表●(第二部)

朱子과 退溪의 涵養 實踐에 對한工夫

發表者

黃

錦

鉉

△中華民國國立師範大學教授▽

朱子の學問은 博大하고 精深하여 理氣說의 宇宙觀으로부터 性心說의 人生觀으로 發展하였으니, 그 사이의 過程은 해석이 각각 다르지마는 그 道理는 一貫되어 있다. 朱子는 비록 理와 氣를 결코 二物이라고 承認하였으나, 그러나 다만 理와 氣는 分開할 수 없는 것이라고 認定하였다. 氣가 없으면 物이 形成될 수 없고 理도 附著할 곳이 없으며 氣가 모임에 物이 形成되고 따라서 理도 그 가운데 붙게 된다. 이렇게 보면 理와 氣는 본래 先後의 分別이 없는 것으로 氣가 있으면 반드시 理가 있고 理가 있으면 또 氣가 있으니 朱子는 說明의 方便上 이점을 두部

거리어 「聖賢復生則其論如何耳」라고謙退의姿勢로 말하는 곳에 스스로의 절실한工夫를求하는 것을第一義로 하는退溪學의特色이 있다. 그러므로「今但今世之士例、皆不務切己工夫、徒論先賢、吾不知也」라고 말하여 한갓先賢을論하는 것의 잘못을 말한다. 그리하여 또「年少之輩、於眞西山許魯齋吳臨川鄭圃隱吉治隱、皆議而非之」라고 하여 그 잘못을 말하고, 또「夫西山賓師於東宮、豈濟王之臣乎、如此等事、非吾之所能知也」라고 하여眞西山의出處에 대하여는「非吾之所能知也」라고 하면서論議를 삼가고 있다.

直方의冬至文에「今務聖學者乃擔夫也、俗學之徒、則路中之游手耳、朝鮮李退溪之後、欲負荷此道者、吾未聞其人焉」이라 하였다. 退溪는 또西山·魯齋를待遇하기를「道之擔夫也」로서 하였다고 말해도過言은 아닐 것이다.

魯齋와同時代에劉因이 있는데、元의世祖가맛이하는때도出仕를기꺼이하지아니하고드디어處士로서生을마쳤다. 明의陶宗儀의輟耕錄卷二(徵聘)에는西山·魯齋에대한다음과같은말이보인다.

「魯齋許先生衡、中統二年(中統은蒙古世祖의年號로一二六〇、때는南宋理宗景宗元년에 해당한다)應召赴都日、道謁靜修劉先生因、謂曰、公一聘而起、母乃太速乎、答曰、不如此則道不行、至元二十年(一二八三、元世祖의年號、魯齋는一二八一年에歿)徵劉先生至、以爲替善大夫、未幾辭去、又召爲集賢學士復以疾辭、或問之、乃曰、不如此則道不尊。」

생각컨대文淸、退溪는「道不行」쪽에서西山·魯齋를본것이고、瓊山、栗谷、闇齋를비롯하여直方·强齋등崎門의諸儒들은「道不尊」의쪽에서西山·魯齋를본것이라그나할까.

退溪와栗谷에대하여는다음과같은評語가있다. 「退溪善言學、栗谷善言理(栗谷全書三八、附錄六諸家記錄雜錄、出典農巖文集下)」農巖은肅宗朝의大儒金農巖이다. 이말은매우간단한評語이지만하나兩賢의性格을다말해버렸다고할수가있다.

또한楠本碩水에는다음의말이있다. 記錄하여끝맺음으로삼는다.

○許魯齋學問志行、當時無知之者、故嘗語其子曰、我平生虛名所累、竟不知辭官、死後慎勿請諡、勿立碑、

關齋의 魯齋考上(疊加草附錄中, 考)에는 魯齋에 대한 明儒 丘瓊山の 批判論이, 그리고 魯齋考下에는 明儒 薛文清의 贊成論이 실려 있다. 瓊山은, 魯齋가 元主에 비솔한 것은 華夷를 明辨하는 春秋의 精神에 어긋나는 것으로 批判하고, 文清은, 魯齋의 道德學術은 程朱를 잘 祖述하여 世道人心에裨益하는 바가 크며, 그 出處는 聖人の道에 合致한다고 辯護하였다. 생각컨대 關齋의 見解는 丘瓊山の 批判이 옳다고 하였다고 생각된다. 瓊山の 論에 대하여「先儒未發處」(文會筆錄二〇)라 말하는 것으로도 증명할 수가 있고, 또 그 魯齋考에 兩論을 드는 데 있어 먼저 瓊山の 批判論을 든 것은 瓊山の 論에 편들고 있었기 때문이라고도 생각된다.

佐藤直方은 薛文清의 讀書論에 親近하여 그 拔書數十條를 만들었을 정도인데, 文清이 魯齋를 辯護한 것에 대하여는 강력히 나무라고 있다. 「薛文清이 眞儒로는 보이나 見處가 잘못된 점은 무엇으로 씻을 것인가(編藏錄四、中庸書說)」고 말하고, 또「薛文清의 그런 정도의學問으로서 元의 許魯齋를 존중함은 理解가 되지 않는 일이다(編藏錄拾遺卷十)」라고 하고, 또 文清의 讀書錄拔書結語에「薛氏之所見, 度越

元明諸儒, 因抄其所合於鄙見者數十條, 以與同志薦」이라 하면서「然文清信許魯齋之甚深, 則吾大疑, 丘氏之議尤의當矣」라고 하여 文清의 魯齋辯護論을 물리치고 瓊山の 議를 가장 의當하다고 하여 贊하고 있다.

退溪는 眞西山의 學問에 깊이 傾倒해서 西山을「朱門以後의 一人」으로 일컫고 西山의 著心經의 書を尊尙하여「初學用工之地, 莫切心經(言行錄卷一)〈讀書〉」이라 하여, 다시 明의 程敏政의 心經附注에 親近하고 스스로도 心經後論을 만들었다.

西山과 魯齋의 出處에 대하여도 나아가 비솔하는 것如何의是非보다도, 程朱의 道를 傳하였다는 사실 위에 무게를 두고 보고 있다.

言行錄卷五「論人物」中에「問許魯齋, 先生曰, 丘瓊山輩皆詆事元之非, 但此時夷猶主華, 天理民彝典章文物絕滅殆盡, 天之生魯齋似非偶然, 然魯齋若獨善而果於忘世, 則天理誰明, 民彝誰正, 天下其終爲左衽, 而莫之救矣, 以偶觀之, 魯齋之爲世而出, 似不害義, 未知聖賢復生, 則其論如何耳」라 하였으니 魯齋의 出處를「似不害義」라 보고 있는 것은注目할 만한 일이다. 또한 自己 一個의 見地로서 斷定的으로 말하는 것을

하면 人間의 主體性을 喪失하는 傾向을 갖는다. 이
意味에 있어 우리는 人間의 主體性 恢復의 立場으로
부터 退溪, 退野, 小楠의 朱子學을 높이 평가하여 主
體의 根源에 투철하고, 또 知識을 넓혀 合理的 立場
에서서 二十世紀의 新理學을 建設하여야만 할 것
이다.

〔附記〕本論을 起草함에 있어서는 阿部吉雄「日本朱子學
과 朝鮮」, 楠本正繼「中國哲學研究」所收「實學思想」에 대
한 試論, 大塚退野 및 그 學派의 思想)으로부터 많은 도
움을 받았다. 兩先生에게 삼가 謝意를 표한다.

●研究發表●〈第二部〉

退溪와 栗谷의 出處觀

— 關齋와 門流의 그것에 대하여도 —

發表者 山崎道夫

〈關土館大學 教授〉

節義를 존중하고 出處를 바르게 하는 데에 聖賢의 道

가 있고, 특히 道學傳에 있어서는 出處에 대한 엄격
한 反省과 批判이 행해진다.

南宋의 理宗에 벼슬한 眞西山과 元의 世祖에 벼슬
한 許魯齋에 대하여는 出處의 道를 잃었다고 하는
엄격한 指彈과 聖賢의 道를 維持하는데 功이 있었다
고 하는 辯護와의 兩論이 있다. 明儒 薛文清과 朝鮮
李退溪는 그 後者이고 明儒 丘瓊山과 朝鮮 李栗谷은
그 前者이며 우리의 關齋를 비롯한 崎門諸儒도 여기
에 屬한다.

栗谷은「朱子之後、有眞德秀許衡、以儒名世、而考
其出處大節、似有可議、故不敢收載」라고 하여 道統
傳에서 두 사람을 끌어내리고 李燾을 朱子の 學統에
連結하는, 지극히 嚴格한 指斥을 行하였다. (栗谷全
書 卷二十六, 聖學輯要八, 聖學道統) 若林強齋는 그의
近思錄 十四日條 講義 속에서 眞西山・許魯齋를 배
척하고 李燾을 높이評價하였다. 筆者所藏의 享和
二年(一八〇二)寫十四日條 講義(強齋講義本の 加除本
으로推定하나 講者未詳)에「朝鮮李珥가 聖學輯要에
서 眞西山을 疑難하고 李燾을 朱子の 系譜에 連結시
킨 것은 眼目이 트인 일이다」라고 하는 注目할 만한
記述이 있다.

데 이르러는 退野·退溪의 心上方寸의 修行을 承受하면서 朱子의 大學或問을 活用하여 靈活한 小楠의 마음은 그의 經綸과 결부되고 있다.

또한 窮理爲學에 관계되는 것으로 退溪는 「第一須先將世間窮通得失榮辱利害、一切置之度外、不以累於襟抱。既得此心、則所患著已五七分休歇矣(自省錄、答南時甫、和李全三二面)」라 하였는데, 이것은 朱子語類「若乃身外榮辱休戚、當一切聽命而已(卷八、輔廣錄)」및 陽明文錄의 「諸友宜……刊落聲華、務於切已處、著實用力(全、四、與辰中諸生)」에 근거하고 있으며 退野、小楠도 자주 이것을 引用 하였다.

窮理에 대하여 말하면, 延平答問을 重視한 退溪는 體認體驗에 密接하게 결부해서 그 깊이를 더하여 이점에 心學으로서의 朱子學의 特色을 陽明學과는 다른 樣相으로 展開하는데 成功하였다. 그러나 朱子의 格物窮理의 規模를 縮少하고 理를 지나치게 心 쪽으로만 集中케 한 느낌을 받는다. 이것은 退野도 마찬가지이다. 小楠은 朱子學을 일단 主體的 自覺의 學으로서 受容하고, 또 神知靈覺이 솟아나는 靈物과 같은 그의 經綸의 本能은 朱子의 格物窮理說의 規模를 그대로 계승할 것 같아 보였으나, 晩年에는 드디어

「堯舜」三代治道の 格物과 宋儒의 格物과는 그意味가 지극하지 못한 데가 있다 할 것이다. 一草一木에도 모두 理가 있으니 모름지기 이것을 格하여야 한 다고는 생각되나 이것도 草木이 生植을 이루하여 民生의 用을 達함과 같은 格物로는 생각되지 않고, 오로지 理를 窮究해 보고서의 格物로 이해되었다」고 하여 「堯舜이 만일 當世에 살아 있다면 西洋의 砲艦器械나 百工의 精密한과 技術의 功이 팔리 그 功用을 다하여 當世를 經綸하고 工夫를 넓혀줌이, 西洋이도 저히 미칠 바가 아니다(沼山閑話、遺稿九三三面)」라고 하여, 西洋의 器械技術의 淵源을 堯舜三代의 學에 포함시키려고 하였다. 이것은 小楠이 大學을 「誠意—致知—誠意」로 理解하여, 朱子窮理學의 博大한, 특히 天文曆數의 研究·水稻作栽培技術의 開發·救荒과 社會建設·土地改革經界案의 作成 등을 충분히 理解하고 있지 못한 데에 起因한다. 西洋器械의 術을 理解驅使하는 우리들의 知的立場의 淵源은, 이것을 堯舜三代의 學에 관련지우는 것보다는 오히려 朱子窮理學의 合理主義·主知主義에 관련지워 그 發展線上에 把握해 나가는 것이 思想의 展開로서는 妥當하다. 다만 그러나 理性主義·知識主義의 결함은 결된

데 이르러는 退野・退溪의 心上方寸의 修行을 承受하면서 朱子의 大學或問을 活用하여 靈活한 小楠의 마음은 그의 經綸과 결부되고 있다.

또한 窮理爲學에 관계되는 것으로 退溪는 「第一須先將世間窮通得失榮辱利害、一切置之度外、不以累於靈光。既得此心、則所應為已五七分休歇矣(自省錄、答南時甫、和李全三三二面)」라 하였는데, 이것은 朱子語類「若乃身外榮辱休戚、當一切聽命而已(卷八、輔廣錄)」 및 陽明文錄의 「諸友宜……刊落聲華、務於切已處、着實用力(全、四、與辰中諸生)」에 근거하고 있으며 退野、小楠도 자주 이것을 引用 하였다.

窮理에 대하여 말하면、延平答問을 重視한 退溪는 體認體驗에 密接하게 결부해서 그 깊이를 더하여 이전에 心學으로서의 朱子學의 特色을 陽明學과는 다른 樣相으로 展開하는데 成功하였다. 그러나 朱子의 格物窮理의 規模를 縮少하고 理를 지나치게 心 쪽으로만 集中케 한 느낌을 받는다. 이것은 退野도 마찬가지이다. 小楠은 朱子學을 일단 主體的 自覺의 學으로서 受容하고、또 神知靈覺이 솟아나는 靈覺과 같은 그의 經綸의 本能은 朱子의 格物窮理說의 規模를 그대로 계승할 것 같아 보였으나、晩年에는 드디어

「堯舜」三代治道の 格物과 宋儒의 格物과는 그意味가 지극하지 못한 데가 있다 할 것이다. 一草一木에도 모두 理가 있으니 모를 지기 이것을 格하여야 한다고는 생각되나 이것도 草木이 生殖을 이루하여 民生의 用을 達함과 같은 格物로는 생각되지 않고、오로지 理를 窮究해 보고서의 格物로 이해되었다고 하여 「堯舜이 만일 當世에 살아 있다면 西洋의 砲艦器械나 百丁의 精密한과 技術의 功이 빨리 그 功用을 다하여 當世를 經綸하고 工夫를 넘려줄이、西洋이 도저히 미칠 바가 아니다(沼山閑話、遺稿九三三面)」라고 하여、西洋의 器械技術의 淵源을 堯舜三代의 學에 포함시키려고 하였다. 이것은 小楠이 大學을 「誠意—致知—誠意」로 理解하여、朱子窮理學의 博大함、특히 天文曆數의 研究・水稻作栽培技術의 開發・救荒과 社會建設・土地改革經界案의 作成 등을 충분히 理解하고 있지 못한 데에 起因한다. 西洋器械의 術을 理解驅使하는 우리들의 知的 立場의 淵源은, 이것을 堯舜三代의 學에 관련지우는 것보다는 오히려 朱子窮理學의 合理主義・主知主義에 관련지워 그 發展線上에 把握해 나가는 것이 思想的 展開로서는 妥當하다. 다만 그러나 理性主義・知識主義의 결함은 결코

은, 朱子가 大學或問에 제시한 程子·延平의 說과 符合해 있고, 또 「窮理須就日用平易明白處看破教熟, 優游涵泳於其所已知. 唯非著意非不著意之間, 照管勿忘, 積之久, 自然融會而有得. 尤不可執捉制縛以取其速驗也」(答南時甫, 同上三三二面)라 서술하여, 南時甫가 「悟」를 說하는 것을 물리치어 「聖言上達不言悟, 功在循循積久中, 既說無爲便脫誤, 如何自說落禪空同上」이라 타이르고 있는데 「非著意非不著意」를 비롯하여 表現이 매우 延平의이다.

朱子는 大學或問에서, 延平은 程子の 規模의 大·條理의 密한 데에 미치지 못한다고 하면서도 延平의 工夫의 漸次·意味의 深切함을 稱揚하고 있다. 그렇다고 하면 延平을 承受한 退溪는 朱子の 窮理를 心學的인 體認自覺으로 深化해 간 것처럼 보인다. 退溪가 延平答問跋을 쓴 것은 五四歲 때이고, 이보다 조금 전에 이 책을 얻어 그 이후에 크게 尊重하고 있다.

退野가 그의 體驗說에서 「먼저 虛心平靜하게 근본을 이루는 일이 肝要하다. 이 위에 표나는 것을 급히 서두르지 말고 얻은 데에 固執하지 않고, 의심나는 데를 항상 마음에 두어 생각을 깊이 하고, 新奇可喜한 說을 사랑하지 않고 古人의 說에 따른다. 이

같은 意思를 갖춘 뒤에 格物의 功을 쓸 수 있다. 그 格物의 功을 쓰는 方法은 一理에 만나면 그 理를 推究 融釋脫落한 뒤에 다른 일을 窮究한다. 그것도 이와 같이 하여 밝았으므로 계를 리 하지 않는다. 다면 積累의 功에 의하여 脫然貫通의 妙處에 이를 수 있다」(李齊存稿二, 肥文叢六一面)고 한 것은 순전히 延平·退溪의 立場의 受容에 지나지 않는다.

小楠이 「此道未聞一躍求, 不助不長自悠悠」(遺稿, 八七四面)라 吟咏한 점은, 退野나 退溪에 닮아 있고, 또 「학문의 뜻은 어떤 것인가. 나의 마음에 나아가 理解하여야 할 것이다. 古人의 이른바 學이란 과연 무엇인가 하면 그것은 완전히 자신의 마음의 修行이다. 良心을 擴充하여 日用事物 위에 功을 쓰면 모두 학문 아닌 것이 없다. 父子, 兄弟, 夫婦의 사이로부터 임금을 섬기고 친구와 사귀고 賢者를 가까이 하고 大衆을 사랑하는 것이다. 百工技藝農商者와 서로 이야기 하고 山河, 草木, 鳥獸에 이르기까지 그 일에 卽하여 그 理를 理解하고, 그 위에 책을 읽어 古人의 事歷成法을 考察하고 義理의 無窮함을 알고 부지런히 쉬지 않고 나의 마음으로 하여금 나날이 靈活케 한다. 이것이 곧 學問이다」(遺稿九三二面)라고 說하는

必主於敬、而加存養工夫、當此心已發之際、亦必主於敬、而加省察工夫。此敬學之所以成始成終而通貫體用者也。(和李全下「三三五面」)로 되고, 王退溪의 後叙에서는 「敬以存養於靜者、是周子之主靜立極、而子思由戒懼致中之謂也。敬以省察於動者、是周子之定之修之事、而子思由謹獨致和知之謂也(同上, 二四一面)」로 되어 있다. 이와 같은主張은 五八歲 때의 序를 初撰 自省錄의 答金惇叙書 가운데에도 많이 보이고 있다. (同上, 三三五—三七面)

大塚退野(一六七七一—一七五〇)는 당초 陽明學을 배우고 있었으나 二八歲 때 李退溪의 自省錄·朱子書節要를 읽고서 朱程의 學에 뜻을 두게 된 사람이다. 그가 中和說에서 「未發之中者、卽心指性、故曰道之體。已發之和者、固情也、故曰道之用。夫指未發而專言性、則朱子未定之說、而不合程子中非性之旨。未發已發者、因心體流行而有其名、故曰中者道也。道之名因用而得名、故其體者理而其用者氣也。非是以氣爲道。已發氣用事者是也、未發亦不可言無氣、故心者理氣之合也。以動靜分性情、靜者氣不用事、故可言性、而天下之大本也。動者道之用、而氣得中、則天下之達道也。(李齊存稿一、肥文叢四、五九八面)」라 한 것은 朱

子の 未定說에 反省을 加하고 다시 理氣性情論을 가미하여 未發大本 已發達道의 說明을 행한 것으로, 朱子·退溪의 傳統에 따르는 것이다.

橫井小楠(一八〇九—一八九九)이 江戶遊學中 酒夫로 歸國한 뒤 三七歲 때에 자기의 行動에 反省을 加하고, 朱子學에 대하여 「嘗讀朱子書、如有會其旨、致知固不輕、所重在實踐、靜裡養間氣、動處察天理、須臾不離道、至此是達士(小楠傳 六七面)」라고 하는 것은 存養省察論의 受容이다.

三、窮理

窮理에 대한 退溪의 方法은 顯著하게 漸進의이다. 그가 「窮理多端、不可拘一法。……所窮之事、或……非力索可通、或……難強以燭破、且當置此一事、別就他事上窮得。如是窮來窮去、積累深熟、自然心地漸明、義理之實、漸著目前、時復拈起向之窮不得底、細意細繹、與已窮得底道理、參驗照勘、不知不覺地、并前未窮底、一時相發悟解、是乃窮理之活法。……若延平說待一事融釋脫落、而後循序少進者、卽是窮理恒規、當如是、其意味尤爲淵永。與程子之言、初不相妨。(自省錄、答李叔獻、別紙、和李全三四一面)」이라 說하는 것

쳐서는, 일찍기 省察察識 속에 포함되어 있던 格物 窮理의 主知的 性格이 점차 浮刻되어, 存養을 學科 課程의 小學에 결부하고, 省察을 學科課程의 大學의 誠意에 결부하고, 窮理를 역시 大學의 格物致知에 결부하여 存養—窮理—省察이라는 圖式이 完成되기에 이르렀다. 存養省察은 主體的 體認의 문제이어서 이것은 靜的인 默照禪, 動的인 看活禪과 관련을 가지는 것이나, 朱子가 開發한 格物窮理는 當時의 不立文字의 禪에 대한 合理主義・主知主義의 宣言이었다. 그것은 그가 「人心之靈, 莫不有知, 而天下之物, 莫不有理」라 하고 「卽凡天下之物, 莫不因其已知之理而益窮之, 以求至乎其極(大學補傳)」이라 하였으며, 또 「或考之事爲之著, 或察之念慮之微, 或求之文字之中, 或索之講論之際, 使於心身性情之德・人倫日常之常, 以至天地鬼神之變・鳥獸草木之宜, 自其一物之中莫不有以見其所當然而不容已, 與其所以然而不可易者(大學或問)」라 한 것에 의해 명백하다. 朱子學의 要諦는 存養省察의 體認自覺과 卽物窮理의 主知主義가 交錯하는 點에 있다.

二、存養省察

李退溪(一五〇—一七〇)는 當初에 心經附註를 얻어 이것에 熱中하고 있는데, 心經은 大禹謨의 「人心惟危, 道心惟微, 惟精惟一, 允執厥中」에서 시작하여 聖賢論心の 格言을 모아서 朱子の 敬齋箴・求放心齋銘・尊德性齋銘에서 끝나고 있다. 여기에서는 마음(心)의 문제가 주로 취급되어 存養省察이 번갈아가면서 설명되고 있는데 이것은 附註의 諸家의 說에 의해서도 明瞭하다. 그렇다면 退溪가 이같은, 存養省察로 脈絡이 一貫된 心學으로부터 朱子學으로 돌아간 것은 疑問의 餘地가 없다. 그 뒤 四十三歲(二五四三)때 朝鮮에서 刊行된 朱子文集을 얻어 一五年間을 거친 뒤에 朱子書節要를 편찬하게 되는데, 朱子未定の 中和舊說은 四書와 함께 採用되어 있지 않고, 答張欽夫「諸說劄蒙印下云云」(節要三, 和季全上, 六六回)과 與湖南諸公論中和第一書(節要一八, 同上三七) 등과 틀림없이 採用되고 있다. 이 兩書는 朱子の 已發未發說・程子養親說과 同一한 主張이며, 그가 中和舊說을 채용하지 않은 것은 그것이 未定說인데다 動에 偏한 格言을 알고 있었던 까닭이다. 이 점, 未發存養・已發省察의 說의 受容은, 五十三歲 때의 天命圖說第十節 論存省之要의 「當此心未發之時,

即道心 道心之失其正者即人心 初非有二心也(傳習錄 卷之上)

(43)：若只顧讀人心道心字 却似有二心矣 謂之道則是天理之公 謂之人則是我身之私 雖我身之私 亦非全是 不善 因身之所欲者 發而正即合乎道 而爲道心之用矣 大抵人心可善可惡 道心全善而無惡 中庸章句序 小註

(44)：良知者心之本體 即前所謂恒照者也 心之本體 無起無不起 雖妄念之發 而良知未嘗不在 但人不知存 則有時而或放耳 雖昏塞之極 而良知未嘗不明 但人不知察 則有時而或蔽耳(傳習錄 卷之中 答陸原靜二項)

(45)：問道心人心 先生曰 率性之謂道 便是道心 但著些人的意思 在便是人心 道心本是無聲無臭 故曰微 依著人心行去 便有許多不安穩處 故曰危(傳習錄 卷之下 續錄 黃省曾所錄)

(46)：心不是一塊血肉 凡知覺處 便是心 如耳目之知視聽 手足之知痛痒 此知覺處 便是心也(傳習錄 卷之上 一二三項)

(47)：人之本體 常常是寂然不動的 常常是感而遂通的(同上 卷之下 二二八項)

(48)：問人心與物同體 如吾身 原是血氣流通的 所以謂之同體 若於人便異體了 禽獸草木 益遠矣 而何謂之同體 先生曰 爾只在感應之幾上 看 豈但禽獸草木 雖天地 也與我同體的 鬼神 也與我同體的 請問 先生曰 爾看這箇天地中間 甚麼是天地的心 對曰 嘗聞人是天地的心 曰 人又甚麼做人心 對曰 只是一箇靈明 可知充天地中間 只有這箇靈明 人只爲形體自間隔了 我的靈明 便是天地鬼神的主宰 天地沒有我的靈明 誰去仰他 高地沒有我的靈明 誰去俯他 深鬼神沒有我的靈明 誰去辨他 吉凶災祥 天地鬼神萬物 離却我的靈明 便沒有天地鬼神萬物了 我的靈明 離却天地鬼神萬物 亦沒有我的靈明 如此便是一氣流通的 如何與他間隔得(傳習錄 卷之下 一三六項)

(49)：蓋嘗深思古今人學問道術之所以差者 只爲理字難知故耳 所謂理字 難知者 非略知之爲難 眞知妙解 刻十分處爲難耳 若能窮究衆理 到得十分透徹 洞見得 此箇物事 至虛而至實 至無而至有 動而無動 靜而無靜 深深淨淨地 一毫添不得 一毫減不得 能爲陰陽五行萬物萬事之本 而不屬於陰陽五行萬物萬事之中 安有雜氣而認爲一體 當作

一物耶(退溪全書 卷16 答奇明彥論四端七情第二書 別紙)

(50)：是知無情意造作者 此理本然之體也 其隨寓發見而無不到者 此理至神之用也 向也但有見於本體之無爲 而不知妙用之能運行 殆若認理爲死物 其去道 不亦遠甚乎(退溪全書 卷18、答奇明彥 別紙)

(51)：聖學在於求仁 須深體此意 方見得與天地萬物爲一體 眞實如此 處爲仁之功 始親切有味(退溪全書 卷7、戊辰 經筵啓劄一)

(52)：惺齊曰四端出於理 七情出於氣 此說是也 比諸因知記所云 則爲此善於彼(羅山文集 卷53) 惺齊七 惺窩也

(53)：退溪李滉 專依經張朱子之說 作四端七情分理氣辨以答奇大升 其意謂四端出於理 七情出於氣 此乃朱子所云 四端理之發 七情氣之發 也 末學膚淺 豈容喙於其間哉 退溪辨尤可嘉 我曾見其答 未見其問 是以思之 其分理氣 則曰太極理也 陰陽氣也 而不能全一 則其辨至於支離 歟 合理氣 則曰理者氣之條理也 氣者理之運用也 而不擇善惡 則其弊至蕩蕩(羅山文集 卷14、寄朝鮮國三官使)

(54)：孔子之道傳之乎曾子子思 而傳乎孟子 孟子歿後 久失其傳 至宋程朱二子 深求始得焉 其學傳乎朝鮮李退溪 退溪而傳之乎我國山崎闇齋 闇齋而傳之乎先府君慎庵先生 先生傳之乎吾 吾今傳之乎汝 汝其自重(戴孤山 送薩赤崎海門序)

(55)：蓋理是活物 雖乘氣而爲動靜 而其發顯運用之妙 則乃是至神之用耳 故無爲而爲 非泯然無爲也 不幸而宰 非冥然宰也(大山集 卷40、讀聖學輯要)

(56)：如曰理無動靜 則是特認爲死灰無情之物 氣便無所自而爲動靜矣 大抵是理活物也 洋洋乎流動充滿 無乎不在 是豈漠然無爲者哉 故曰天道流行 發育萬物……曰動而生陽 靜而生陰 則又直言理之動靜也(定齋集 卷19、理動靜說)

(57)：太極之有動靜 乃太極之自動靜也 今之言理不自動者 每拘於動靜之迷 謂無無氣之時 然混沌之未開 人心之未發 同一機 誠氣不用事 則惟理而已 已屈之氣 不復爲方生之氣 則氣之始生處 果非理之自動時乎 理無形而氣有形 雖若無理動而氣有動 然理之動 非爲氣而動 氣之動 乃由理而動 此非理之自動而何(寒洲集 卷25、答郭鳴遠書)

物而動性之欲者言及其有感便是此理之發也（朱子大全卷42、答胡廣仲）

(25)：喜怒哀樂情也其未發則性也無所偏倚故謂之中發皆中節情之正也無所乖戾故謂之和（中庸朱子注）

(26)：喜怒哀樂有是形則有是心而心之所得乎天理則謂之性仁義禮智是也性之所感於物而動則謂之情惻隱羞惡是非辭讓是也（朱子大全卷64、答徐景光）

(27)：及其感物而動則或氣動而理隨之或理動而氣挾之由是至善之理離命於氣善惡由之而判矣……則理固有寂感而靜則其本也動則有萬變之不同焉（性理大全卷31、性理三、氣質之性勉齋黃氏曰）

(28)：情與性相對情者性之動也在心裏面未發動底是性事物觸著便發動出來底是情（性理大全卷33）

(29)：蓋嘗論之心之虛靈知覺一而已矣而以為有人心道心之異者則以其或生於形氣之私或原於性命之正而所以為知覺者不同是以或危殆而不安或微妙而難見耳（中庸章句朱子序）

(30)：形氣之有善皆自道心出由道心則形氣善不由道心一付於形氣則為惡……故曰天生蒸民有物有則物乃形氣則乃理也（中庸章句序小註）

(31)：生是氣已用事時方生原是從大本上說者就氣之中指出不離乎氣者言之（同上）

(32)：人心發於氣如耳目口鼻四肢之欲是也然此亦是人身之所必有但有發之正不正爾非全不善故但云危謂易流入於不善而沒其善也道心發於理如惻隱羞惡辭讓是非之端是也亦存乎氣之中為人心之危者晦之故微而難見心只是一箇心上加人字道字看便見不同（中庸章句序小註）

(33)：人之有生性與氣合而已然即其已合而析言之則性主於理而無形氣主於形而有質以其主理而無形故公而無不善以其主形而有質故私而或不善以其公而善也故其發皆天理之所行以其私而或不善也故其發皆人欲之所作此舜之戒禹所以有人心道心之別（朱子大全卷44、答蔡季通）

(34)：身心性情之體人倫日用之常以至天地鬼神之變鳥獸草木之宜自其一物之中莫不有以見其所當然而不容已與其所以然而不可易者（大學補亡章傳五章）

(35)：天下之物則必有其所以然之故與其所當然之則所謂理也（大學或問第一章）

(36)：蓋通天地亙古今無非一氣而已而一動一靜一往一來一闢一闢一升一降循環無已積微而著為四時之溫涼寒暑為萬物之生長收藏為斯民之日用彝倫為人事之成敗得失千條萬緒紛綸縹緲而卒不可亂有莫知其所然而然者是即所謂理也初非別有一物依於氣而立附於氣以行也（因知記上）

(37)：或者因易有太極一言乃疑陰陽之變易類有一物主宰乎其間者是不然易乃兩儀四象八卦之總名太極則衆理之總名也（同上）

(38)：神化者天地之妙用也天地間非陰陽不化非太極不神然遂以太極為神以陰陽為化則不可夫化乃陰陽所為而陰陽非化也神乃太極所為而太極非神也（同上）

(39)：朱子尤惡人之視為二物也乃曰氣質之性即太極全體在氣質之中夫既以理言理氣不容無辨總矣（因知記上）

(40)：理一分殊四者本程子論西銘之言其言至簡而推之天下之理無所不盡在天固然在人亦然在物亦然在一身則然在一家亦然在天下亦然在一國亦然在一日亦然在萬古亦然持此以論性自不須立天命氣質之兩名然其如視諸掌矣但伊川既有此言又以為才稟於氣豈其所謂分之殊者專指氣而言之乎朱子嘗因學者問理與氣亦稱伊川此語說得好却終以理氣為二物愚所疑未定于一者正指此也（因知記上）

(41)：樂記人生而靜天之性也感於物而動性之欲也一段義理精粹要非聖人不能言陸象山乃從而疑之過矣彼蓋專以欲為惡也夫人之有欲固出於天蓋有必然而不容已且有當然而不可易者……惟其恣情縱欲而不知反斯為惡爾先儒多以去人欲遏人欲為言蓋所以防其流不得不嚴但語意似乎偏重夫欲與喜怒哀樂皆性之所有者喜怒哀樂又可去乎（因知記下）

(42)：心一也未離於人謂之道心雜以人偽謂之人心人心之得其正者

發則各有所主可知相須則互在其中可知 互在其中 故演論言之者固有之各有所主 故分別言之而無不可 (同上、卷16、答奇明彥論四端七情第二書)

(8)：若以七情對四端而各以其分言之七情之於氣猶四端之於理也其發各有血脈 其名皆有所指 故可隨其所主而分屬之耳 (同上、卷16、答奇明彥論四端七情第二書)

(9)：但四則理發而氣隨之七則氣發而理乘之耳 (同上)

(10)：大抵有理發而氣隨之者則可主理而言耳 非謂理外於氣四端是也有氣發而理乘之者則可主氣而言耳 非謂氣外於理 七情是也 (同上)

(11)：其中圖者就氣稟中指出本然之性 不雜乎氣稟而為言 子思所謂天命之性 孟子所謂性善之性 程子所謂即理之性 張子所謂天地之性 是其言性既如此 故其發而為情 亦皆指其善者而言 如子思所謂中節之情 孟子所謂四端之情 程子所謂何得以不善名之之情 朱子所謂從性中流出 元無不善之情是也 (退溪全書 卷7、進學解十圖部并圖、心統性情圖志)

(12)：其下圖者以理與氣合而言之 孔子所謂相近之性 程子所謂性即氣氣即性之性 張子所謂氣質之性 朱子所謂雖在氣中氣自氣性自性不相夾雜之性是也 其言性即如此 故其發而為情亦以理氣相須 或相害處言 如四端之情 理發而氣隨之 自純善無惡 必理發未遂而掩於氣然後流為不善 七者之情 氣發而理乘之 亦無有不善 若氣發不中而滅其理則放而為惡也 (同上)

(13)：人心為七情 道心為四端 以中庸序朱子說及許東陽說之類觀之二者之為七情四端固無不可……若夫道心之與四端雖與人心七情之說不同然道心以心言實始於而通有無四端以端言就發見而指端緒亦不能無少異 所以答平叔云云也 然善觀之則亦不害其為同歸矣 (退溪全書 卷37、答李平叔)

(14)：靜而涵天理之本然動而決人欲於幾微如是真積力久 至於純熟則靜動動直日用之間雖百起百滅心固自若而閒思慮 自不能為善惡 (退溪全書 卷28、答金惲叔丁巳)

(15)：格物固不易然持敬亦豈易乎 蓋教者徹頭徹尾 苟能知持敬之方則理明而心定 以之格物則物不能遁其情 以之應事則事不能為心之

累何難於格物何礙於心不有一事耶 (同上、答金惲叔)

(16)：先以致知一事言之 自吾之性情形色日用彝倫之近 以至於天地萬物古今事變之多 莫不有至實之理至當之則存焉 即所謂天然自有之中也……敬以為主而事物物莫不窮其所當然與其所以然之故 沈潛反覆玩索體認而極其至 至於歲月之久 功力之深而一朝不覺其有洒然融釋豁然貫通處則始知所謂體用一源 顯微無間者 真是其然而不迷於危微 不眩於精一而中可執 此之謂真知也 (退溪全書 卷6、戊辰六條疏)

(17)：有形總是氣 無形只是道 離了陰陽則無道陰陽氣也形而下也道太虛也形而上也 (性理大全 卷26、理氣一、程子曰)

(18)：道即自然生萬物 今夫春生夏長了一番 皆是道之生 後來生長不可道却將既生之氣 後來却要生長 道即自然生生不息 (二程全書 卷16)

(19)：此本無先後之可言 然必欲推其所從來 則須說先有是理 然理又非別為一物 而存乎是氣之中 無是氣則是理亦無掛搭處 (朱子語類 卷1、理氣上 太極天地)

(20)：未有天地之先 畢竟也只是理 有此理便有此天地 若無此理 便亦無天地 無人物都無該載了 有理便有氣流行 發育萬物 (同上)

(21)：若論本原則有理然後有氣……若論稟賦則有是氣然後 理隨以其故有是氣則有是理 無是氣則無是理 (朱子大全 卷59、答趙致道)

(22)：論天地之性則專指理言 論氣質之性則以理與氣雜而言之 (朱子語類 卷4)

有天地之性 有氣質之性 天地之性則太極本然之妙 萬殊之一本也 氣質之性則二氣交運而生 一本而萬殊也 (同上 卷30)

(23)：大抵本然之性與氣質之性 亦非判然兩物也 (朱子大全 卷44、答方伯謨)

氣質之性 只是此理隨在氣質之中 故隨氣質而自為一性……向更元無本然之性 則此氣質之性 從何處來耶 (同上 卷58、答徐子強)

氣質是陰陽五行所為 性即天理之全體 但論氣質之性 則此全體隨在氣質之中 非別有一性也 (同上 卷61、答嚴時亨)

(24)：人生而靜 天之性者 言人生之初未有感時 便是靜 天地也感

「陽明學은 象山에 根原하니, 그 말에 吾心之良知 卽所謂 天理이니, 吾心의 良知를 事物物에 이르면 모두 그 理를 얻는다 하고, 또 말하기를 良知는 하나 뿐이다, 그 妙를 神이라 이르고, 그 流行을 氣라 이르며, 그 凝聚를 精이라 이르니, 어찌 可히 形象方所로써 求할 바리오? 眞陰의 精은 곧 眞陽의 氣의 母이요, 眞陽의 氣는 곧 眞陰의 精의 父이므로 陰은 陽에 뿌리박고, 陽은 陰에 뿌리박으니, 두가지가 아니다. 心은 理이니, 天下에 어찌 心外之事 心外之理가 있으리오라 말한다, 그러니 대저 吾心의 天理가 곧 太極의 全體인데도 지금 眞陰眞陽으로서 流行凝聚한 것을 가지고 이것에 配當한다면 곧 太極은 道却하고 도리어 陰陽을 가지고 本體를 삼는 것이요, 天下의 事物은 自然의 理가 있지 아니 함이 없는 데도 一切를 掃除해 버리고 다만 吾心 위해서만 認取하려 한다면 곧 이른바 理는 또한 甚히 猥雜하대 그 潔淨의 全體가 아니다.그런즉 먼저 陽明이 말한 바의 陰陽精氣의 流行凝聚한 物일 따름이니, 이것이 어찌 心卽氣라 말함 이 아닐까?」

이와 같이 寒淵는 陽明의 이른바 心卽理를 心卽氣로 斷定함으로 異端이라 排斥하는 것은 마치 退溪가 陽明을 異端視한 것과 마찬가지로 하겠다.

여하튼 退溪는 栗谷과 더불어 韓國 儒宗의 雙嶺으로

로서 退溪는 그 主理派의 始祖이며, 그 學風과 道德은 千古에 빛날 것이라 생각된다.

[註]

- (1) : 然則嘗致之于思之言 所謂盡其全者 而孟子之論 所謂剛發出來者也 蓋人心未發則謂之性 已發則謂之情 而性則無不善 情則有善惡 此乃固然之理也 但子思孟子所說以言之者不同 故有四端七情之別耳 非七情之外復有四端也...然則以四端七情對舉互言而謂之純理 氣可乎 (退溪全書 卷15, 附奇明彦非四端七情分理氣辯)
- (2) : 蓋以四端七情對舉互言而揭之于圖 或謂之無不善 或謂之有善惡 則人之見也 疑若有兩情 且雖不疑於兩情 而亦疑其情中有二者 一發於理 一發於氣者 爲未當也 (高峯集 四七理氣往復書 上篇 高峯答退溪論四端七情書)
- (3) : 夫理 氣之主宰也 氣 理之材料也 二者固有分矣 而其在事物也 則固渾淪而不可分間 (退溪全書 卷16, 附奇明彦非四端七情分理氣辯) (高峯第一書)
- (4) : 近來學者 不察孟子就善一邊 別出指示之意 例以四端七情別而論之 (同上)
- (5) : 故嘗嘗妄以爲情之有四端七情之分 猶性之有本性氣稟之異也 然明其於性也 既可以理氣分言之 至於情 獨不可以理氣分言之乎 門陰雅熙辭讓是非 何從而發乎 發於仁義禮智之性焉爾 喜怒哀懼愛惡欲何從而發乎 外物觸其形而動於中緣境而出焉爾、...由是觀之 二者雖曰皆不外乎理氣 而因其所從來 各指其所主而言之 則謂之某爲理某爲氣 何不可之有乎 (同上, 答奇明彦論四端七情第二書)
- (6) : 自承示諭 而欲獻愚 而猶不敢自以其所見爲必是而無疑 故久而未發 近因看朱子語類論孟子四端處 未一條正論此事 其說云四端是理之發 七情是氣之發 古人云乎不敢自信而信其師 朱子吾所師也 亦天下古今之所宗師也 得是說然後方信 愚見不至於大謬 而當初鄭說亦自爲無病似不須改也 (退溪全書 卷16, 答奇明彦論四端七情第一書)
- (7) : 蓋人之一身 理與氣合而生 故二者互有發用 而其發又相須也 互

로 된다. 생각컨대 陽明이 心卽理라 한 것은 그가 心學爲主로써 朱子의 格物致知說이 物理를 外的 存在로 보는 것을 反對하고, 그것을 內的 心的 存在로 還元시키는 用語이다. 陽明은 말하기를 다음과 같이 한다.

「대저 物理는 吾心の 밖에 있는 것이 아니다. 吾心を 밖으로 하고 物理를 求하면 物理는 없다. 物理를 遺失하고 吾心を 求한다면 物理란 어떤 物件일까? 心の體는 性이요, 性卽理이다. 故로 孝親之心이 있으면 곧 孝의 理가 있고, 孝親之心이 없으면 곧 孝의 理도 없는 것이며, 忠君之心이 있으면 곧 忠의 理가 있고, 忠君之心이 없으면 곧 忠의 理는 없는 것이니, 理가 어찌 吾心の 밖이리오? 晦庵(朱子)이 말하기를 사람의 學問하는 바는 心과 理 뿐이다. 心은 비록 一身을 主宰하지만 實로 天下의 物理를 主管하는 것이요, 理는 비록 萬事에 散在하지만 實로 一人의 心 밖이 아니다라 한다. 이 말은 그 一分一合의 사이에 이미 學者의 心과 理를 分啓하여 들로하는 弊를 免하지 못한다. 이것이 오히려 本心만 求하다가 드디어 物理를 遺却하는 患難이 있는 까닭이니, 바로 心卽理임을 알지 못하고 있을 뿐이다.」⁹⁰

즉 이와 같이 心이 곧 理(心卽理)라 함으로써 心속 到 本有하는 理를 主張하여 心學의 正統을 構築하고,

도 말하기를

「心一而已……以其條理而言 謂之理」(傳習錄 卷之中 四項)

「理無動者也」(傳習錄 卷之中 答陸原靜書)

「看得一性字分明 卽萬理燦然」(傳習錄 卷之上 三八二項)

「理者氣之條理 氣者理之運用 無條理則不能運用 無運用則無以見其所謂條理矣」(傳習錄 卷之中 答陸原靜書)

라 한다. 이것을一括하여 要約하면, 陽明이 생각하는 理는 心の 運用의 條理로서 心之體 즉 性이며, 그리고 性卽理로서 朱子가 性卽理라 하고 또 性을 心之體로 본 것과 同一하다. 그러므로 그가 말한 心卽理란 말은 理를 吾心外에서 求하는 朱子의 格物致知說을 反對한 것이 틀림없다고 보아야겠다. 그런데 그는 또 致良知를 主張하는 바, 그의 知는 心之本體로서 良知를 「天理之昭明靈覺處」, 또는 「一個天理自然明覺發見處」(傳習錄 卷之中)라 한다. 따라서 陽明의 良知는 心之虛靈明覺으로서 朱子의 이른바 「心者氣之精爽」(性理大全 卷三二、心)의 精爽氣와 같은 것이므로 陽明의 이른바 心卽理는 心卽氣의 뜻이다. 그러므로 李寒洲는 陽明의 心卽理說을 反對하여 다음과 같이 말한다.

서는 動靜 바로 動靜하는 것으로 보고 말하기를

「만약 理無動靜이라 말한즉 이는 다만 理를 死寂의 無情之物로 認定하는 것이니, 氣는 곧 그 부근은 바깥이 動靜하는 것으로 생각하는 것이다. 대저 이 理는 活物인 지라, 洋洋히 流動充滿하여 (天地사이)에 不在함이 없는 것이다. 이것이 어찌 漠然無爲한 것이리오? 故로 天道流行하며 萬物을 發育한다고 말한 것이다. 動而生 靜靜而生 陰이라 말하였으니, 곧 이것은 또한 理의 動靜을 直言한 것이다。」⁵⁶⁾

라 한다. 이는 退溪가 이미 「太極之有動靜 太極自動靜也 天命之流行 天命自流行也 豈復有使之者歟」(退溪全書 卷二三, 答李達李天機)라 말한 것이다. 그러자 이렇게 發達한 理의 概念은 主理說의 絕頂 李寒洲(名震相)에 이르러서는 氣를 完全히 無能力한 것으로 格下시키고 同時에 理를 宇宙의 主體的 實在로 보게 된다. 李寒洲는 다음과 같이 말한다.

「太極之有動靜은 곧 太極之自動靜也라. 지금 사람들의 말에 理가 自動하지 아니한다고 하는 것은 매우 動靜의 形迹에 拘滯되므로써 氣없는 때가 없다고 말한다. 그러나 混沌의 未開와 人心의 未發은 同一機軸으로서 氣가 用事하지 아니한 것인즉 다만 理일 뿐이다. 이미 屈한 氣는 다시 方生之氣로는 될 수 없는 즉 氣의 始生處가 참으로

理의 스스로 動靜하는 때가 아닌가? 理는 無形、氣는 有形이므로 비록 理는 無動이고 氣는 有動이지만, 그러나 理의 動은 氣 때문에 動하는 것이 아니고, 氣의 動은 곧 理로 말미암아 動하는 것이니, 이것이 理의 自動이 아니고 무엇이라?」⁵⁷⁾

앞에서 이미 退溪의 이른바 理는 絕對者로서 希臘哲學의 nous나 印度哲學의 梵과 같다고 말한 바 있는데, 李寒洲에 이르러서는 退溪가 생각했던 理의 法門이 完全히 드러났다. 이에 寒洲는心を 곧 바로 理로 보고 말하기를

「性은 未發之理이요, 情은 已發之理이다. 性發爲情이니, 다만 一理일 뿐이다. 그것은 主人이 나가면 客이 되는 것과 같이 다만 一人일 뿐이다. 진실로 性情의 實相을 追求한즉 理發은 있어도 氣發은 없다。」⁵⁸⁾
「性과 情은 다만 一理일 뿐이니, 心の 理됨은 진실로 自若하다。」⁵⁹⁾

하고, 또 말하기를

「心卽理三字 實是千聖相傳之的決也」(寒洲集 卷三七, 四七原委說)

라 한다. 그러면 寒洲의 이른바 心卽理와 王陽明의 이른바 心卽理는 어떠한 差異가 있는 것일까가 問題

하지만 氣發만을主張하는 李栗谷說까지도 理氣共發이라 말한 것은 그 表現이 매우 模糊하다고 보지 아니할 수 없다.

3. 韓國에 있어서의 李退溪의 地位

李退溪歿後 그의 學德遺澤은 韓國의 嶺南一帶를 風靡하여 그 門下에서 英雋高才가 輩出하여 退溪를 朝鮮의 儒宗으로 尊崇하게 되었다. 따라서 四七理氣說에 대해서는 退溪說을 完結된 것으로 確信하여 아무런 論議도 없이一時 潛潛하였던 中, 退溪歿後 곧 이어 京畿에서 李栗谷이나와 成牛溪와의 理氣論辯이 展開됨으로써 退溪의 이른바 理發를 否認하고 다만 氣發만을 내세움으로써 四端七情이 모두 氣發理乘이라 하여 退溪의 理氣哲學을 反對하였다. 이에 栗谷說이 京畿와 湖西(忠北道)地方에 流布하게 됨으로써 退溪說을 支持하는 嶺南學派(主理派)와 栗谷說을 贊成하는 畿湖學派(主氣派) 사이에 學說의 對立과 더불어 黨議의 反目까지도 빚어냈던 것이다. 그리하여 退溪學派의 主理派와 栗谷學派의 主氣派로 學說의 對立이 이루어져 理氣論辯을 展開함에 있어 間或 主理와 主氣를 折衷하는 中間折衷派도 생겨남으로써

韓國의 性理學은 이제 主理 主氣 및 折衷의 三派를 形成하여 程朱 理氣哲學의 微奧를 發掘함으로써 許多한 性理學者가 繼續 森然輩出하게 된다. 이에 退溪以後 主理派에서는 退溪를「東方의 朱夫子」라 尊稱하게 되고, 主氣派에서는 栗谷을「東方의 聖人」으로 推崇하게 되었으니, 退栗은 朝鮮朝의 儒宗으로서 一般 大衆에게까지도 마치 宗教의 敎主처럼 信奉하게 되었다.

그런데 退溪의 理發思想은 理를 太極 天理로서 極尊無對로 보아 天理의 純粹性 高貴性 및 尊嚴性을 強調하여 理를 絕對者로 본다. 그리하여 理 즉 太極을 自動自靜하는 存在로 보았다. 이 思想은 退溪後 學들에 繼承되어 發達되는 바, 李大山(名 龜禧)에 이르러서는 理를「無爲而爲 不宰而宰」라 말하여 理의 運用之妙를 그 至神之用이라 말함으로써 그 主宰性을 強調하였다. 즉 大山의 이른바 理의 發揮運用之妙란 것은 無形으로서의 理의 根柢를 가리키는 것으로 이것은 理主氣發의 思想이다. 즉 資料로서의 氣의 動靜을 主宰하는 妙란 뜻으로서 理自體가 바로 動靜하는 것이 아니고 氣의 動靜을 動靜케 하는 主宰라는 뜻이다. 그러나 大山을 이은 柳定齋에 이르러

모르는 不致한 事과 勿다. 따라서 性은 水素의 化台體란 생각이나 理氣共發云云하는 것은 다만 氣에 屬하는 要素와 水素를 가지고 그 中의 하나를 理로 誤認한 所致라 하겠다. 化育이란 어디까지나 氣의 化일 따름이라는 것을 모르고 있다. 더욱기 高橋는 四端七情論에 대한 李栗谷 奇高峯 李栗谷 成牛溪 등 四人의 說을 折衷綜合함으로써 理氣共發을主張하고, 四端을 本體論的 發出, 七情을 現象論的 復性으로 理解하며, 그리고 四端不中節(朱子, 奇高峯 및 宋尤庵 등)의 說이라 한까지 添加함으로써 四端과 七情을 別個로 보고, 또 거기에 形式과 內容이란 論理를 加味하여 四端에도 理發와 氣發을 認定하고, 七情에도 또 理發와 氣發을 認定하니, 그 說이 支離穿鑿 浩漫廣漠의 弊가 있음을免치 못한다. 四七理氣에 대해 高橋는 다음과 같이 말하고 있다.

「다만 七情과 四端을 對立시켜 七情을 氣發, 四端을 理發이라 한 것은 朱子 그 사람이 먼저 그릇되어 論理의 內容을 달리하는 것을 同一類의 情이라 取扱하는 不合理에陷入한 것이다. 마땅히 이를 訂正하여 四端은 理發, 不惻隱 不羞惡 不辭讓 不是非는 氣發이라 하고, 그리고 七情의 中節한 것은 理發, 不中節한 것은 氣發이라고 訂正하지

않으면 안된다. 詳考하면 七情에 理의 發과 氣의 發이 있는데, 理發의 七情은 中節하여 和가 되고, 氣發의 七情은 不中節로서 不和로 된다. 이는 道德의 形式論에 立脚한 不善의 根本이다. 四端 그것은 性的 發로서 理의 具現이다. 發達하여 仁義禮智로 될 수 있는 善情이다. 그리고 마땅히 惻隱 羞惡 辭讓 是非해야 함에도 그렇지 못한 것乃至는 처음에는 四端이 動하나 마침내는 이를 完達시키지 못한 것은 四端을 捨却 또는 四端에 反한 것으로 이는 곧 道德의 內容論에 立脚한 不善의 根本으로서 그 淵源이 私己에 있는 것, 곧 氣의 發이다. 故로 七情에 있어서도 理發氣發을 말하여야 하고, 四端에 있어서도 理發氣發을 말하여야 하는 것이므로 四端理發 七情氣發의 分理氣說도, 四端七情異名同實, 四端은 七情中의 善一邊을 剔撥한 것이라는 渾淪論도 한가지로 不當한 것이다. 同時에 四端을 道心에 配當하고, 七情을 人心에 配當함도 또한 妥當치 못하다. 人心道心은 곧 感性理性의 思想으로서 이를 氣로부터 일어나고, 理로부터 일어나 다 하여도 支障이 없는 것이다. 한번 四七理氣配當에 있어 그르친 것이 다시 人道心四七配當에 있어 同一히 誤謬를 되풀이 함은 當然하다. (高橋亨論文, 第三章, 四七論爭과 朱子學說)」

그리고 奇高峯의 理氣兩發을 共發이라 말한 것은 可

七理氣互發을 그대로準信하고 있는 듯 하다. 더욱기 그의 理氣心性의 說은 近間 阿部吉雄先生에 依하여 새로 發見된 道學資講가운데의 三宅尙齋筆記의 性論 明備錄에 關齋의 語錄으로서 記入된 것에 잘 드러난다. 關齋는 仁義禮智四性을 具有하는 本然之性의 理를 四君子湯의 人蔘茯苓 白朮甘草의 四藥에 比喩하고, 氣質(氣)을 水에 比喩한다. 그리하여 煎湯으로서의 藥水는 四藥과 水로 이루어져 藥水渾然하지만 이것을 分揀하면 四藥은 理로서 各其 事란의 病을 治愈하는 것으로 善이며, 水의 淸濁으로 말미암아 藥效의 善否가 드러나니, 水는 氣의 淸濁과 같다는 것이다. 따라서 水는 氣이요, 藥은 理라는 것이다. 이에 三宅尙齋는 關齋의 理氣心性說에 感嘆하므로써 「山崎先生煎藥譬 可謂精微矣」라 말한다. 이 四君子湯의 例證은 비록 그것이 本然 氣質의 分辨을 말한 것이지만 그것은 同時에 四端七情의 比喩로도 됨은 말할 것도 없다.

그런데 高橋亨의 有名한 論文 「李朝儒學史에 있어서의 主理派와 主氣派의 發達」에서는 理氣不離를 強調함으로써 理發과 氣發을 各其 分別하는 것을 反對하고, 奇高峯의 立場과 같이 理氣共發을 主張함으로

써 그는 形而上學的인 理氣를 各發로 보는 說을 反對한다. 高橋에 의하면 水는 酸素와 水素의 化合物로서 비로소 水의 作用을 가지는 것이라 主張한다. 여기서 그는 理氣의 化合物로서의 心을 가지고 形而上學的인 原理로써 機械的인 應用法을 使用하여 理發이다 氣發이다 主張함은 잘못이라는 것이다. 高橋는 그 論文에서 말하기를 다음과 같이 하고 있다.

「具體的인 心은 理氣를 兼하는 것이므로 어떠한 微細作用이라도 理氣共發이 아님이 없는 것이라고 보아야 한다. 그러나 이것이 甚히 理氣를 分別 對立시키는 形而上의 原理를 具體的인 心에 나아가 機械的 應用을 하는 것이다. 例를 들면 水는 酸素 水素의 化合物라 한 것을 가지고 水의 作用에 나아가 오히려 酸素와 水素의 對立을 認定하려는 것과 같음을 免하지 못하는 것이다.」

생각컨대 高橋의 酸素와 水素의 譬喩는 理와 氣의 譬喩에는 全然 適合하지 아니한 것이다. 왜냐하면 理와 氣의 關係에 있어서는 「理는 氣의 主宰이요, 氣는 理의 材料」(奇高峯의 說)이기 때문이다. 酸素와 水素의 關係는 처음부터 主宰와 材料의 關係가 全然 없는 것이므로 그런 것을 가지고 例證하는 것은 理와 氣의 關係는 枯槁하고 理와 氣의 概念 조차도 全然

지 않으니, 그 편이 萬善에 이룬 것이다. 55

그런데 羅山이 程子의 이른바 「論性不論氣不備論氣不論性不明」三程全書 卷一에서 이란 말과 王陽明의 이른바 「理者氣之條理 氣者理之運用」(傳習錄 卷之中 答陸原靜書)이란 말을 가장 좋은 것이라고 한 것을 보면 羅山의立場은 大體的인 면에서는 朱子學의範圍안에 있지만 理氣問題에 대해서는 羅整庵과 王陽明의理氣不離를 支持함과 함께 朱子學을 理氣分離로 理解하는 것 같다.

그러나 近世 日本의 儒宗 山崎闇齋에 이르러서는 朱子學의 正統을 韓國 近世의 儒宗 李退溪를 통하여 바로 이름으로써 朱子에 肉迫하려 한다. 그는 그의 著文會集錄에서 退溪의 自省錄 退溪文集 退溪의 朱子書節要 등을 많이 引用함으로써 朱子哲學을 理解하려 하였던 것이다. 그리하여 李退溪를 「實朝鮮一人也」(文會筆錄 一七)라 尊崇한 바 있다. 闇齋는 京都의 一浪人의 子로서 禪佛에 從事하다가 二五歲에 心機一轉 儒를 決心하고, 二九歲에는 儒로 自常公布하였다 한다. 이 령게 된 經過는 거의 大部分이 退溪를 通하여 朱子를 보았던 것이라 생각된다. 그러자 四一歲에 이르러서 는 日本 固有神敎를 朱子學으로써 定立하여 神儒合

一說을 提唱하게 됨으로써 儒敎의 日本化를 達成하였다. 그러나 그가 陸王과 佛敎를 排斥한 것은 退溪와 一致한다. 따라서 朱陸折衷까지도 否認함은 勿論이다. 退溪 亦是 朱子를 篤信함으로써 佛敎 陸王學 및 朱陸折衷說을 排斥하였던 바, 闇齋의 이런 態度와 一致한다. 退溪와 闇齋의 純粹朱子學者로서의 特色은 眞知實踐에 있는 것이다. 그런데 그런 立場은 朱子後 中國에 있어서도 特히 明의 薛敬軒 胡敬齋 등이 있지 만 그들은 그 純粹性에 있어 退溪를 凌駕하지 못하고, 또 闇齋를 따라갈 수 없다 하겠다. 따라서 闇齋後의 日本儒者들 사이에서는 退溪를 朱子後一人으로 尊崇하기도 하고(默齋全書 拾遺 乙卯冬至漫書), 闇齋門流에서는 朱子↓退溪↓闇齋의 道統說까지도 생각하였던 모양이다. 56) 그리고 日本에서 退溪를 篤信하는 學者로서 闇齋以外에 熊本の 大塚退野가 있고, 또 明治의 元老 元田東野가 있다.

退溪와 闇齋는 朱子哲學의 主理的 면에서 특히 서로 共通한다. 따라서 闇齋의 理氣哲學은 退溪가 奇大升에게 答한 論四端七情第一書와 그 改本으로서의 第二書 가운데의 後論을 甚詳이라 稱賞함으로써 諸儒의 不到處라고 闇齋가 말한 것을 보면, 그는 四

理明心定이 된다고 말한 것은 惺惺가 洒落이라고 말한 것과 相通하는 것이라 생각된다. 이와 같은 것을 보면 日本 近世朱子學의 開祖 惺惺는 退溪를 통하여 朱子學者로 된 것이라 하겠다. 특히 惺惺가 李退溪의 天命圖의 四端七情說을 林羅山으로부터 빌려보고 말하기를

「四端은 理에서 나오고, 七情은 氣에서 나온다는 이說은 옳다. 이것을 困知記의 말한 것과 比較하면 이것이 저것보다 낫다 하겠다.」⁵²⁾

고한 것은 그가 四端七情說에 대한 退溪의 理發氣發을 支持하고, 退溪의 理氣哲學을 羅整庵의 理氣一物說보다 優秀하다하여 退溪에게 共鳴한 것임을 알 수 있겠다.

다음 林羅山은 二〇餘歲에 벌써 一家見을 세운바 있는 天才로서 비록 그가 先輩인 惺惺를 師事하였지만 惺惺는 羅山을 道友로 待遇하였던 것이다. 그런데 羅山은 理氣哲學에 있어서는 陸王을 排斥하고 純朱子學의 立場에 서으로써 惺惺의 折衷의 態度를 反對한다. 그러나 理氣의 問題에 있어서는 始終懷疑未決로 돌아간 것이다. 그러므로 그는 理氣의 一而二, 二而一의 關係에 대해서는 理氣不離의 立場을 取하였

지만 理氣兩發을 主張하는 退溪에 대해서도 매우 關心이 컸던 것이다. 그리고 그는 五四歲의 老境에 이르러서는 오히려 羅整庵의 理氣一物說에 傾倒함으로써 主理와 主氣사이를 彷徨하고 있는 듯하였다. 즉 程張朱子의 說에 대해 李退溪와 같이 理와 氣를 分辨하여 四端出於理 七情出於氣라 하면, 理氣가合一될 수 없음으로 그 弊가 支離하게 될 것이고, 羅整庵이나 王陽明 등과 같이 理氣를合一로 보면 「理는 氣의 條理, 氣는 理의 運用」으로서 理氣不離는 좋지만 善惡의 分揀을 하지 아니함으로 그 弊는 蕩蕩에 흐를 것이라 하여 다음과 같이 말한다.

「退溪李君은 오로지 程張朱子의 說을 따라 四端七情分理氣辯을 지어 高大升에게 答한다. 그 뜻은 생과하기를 四端出於理 七情出於氣라 하니, 이는 곧 朱子가 말한바 『四端理之發 七情氣之發』이다. 末學南溪이 어찌 그 사이에 容喙하리오다는 退溪의 辨은 더욱 嘉賞하다. 나는 일찌기 그 答만 보았고, 그 問은 보지 못하였다. 이로써 생과하기를 그 理氣를 분한 것은 곧 大極은 理이요, 陰陽은 氣이라 말함으로써 一을 두할 것이니, 곧 그 理氣支離함이 이룬 것이다!」 그리고 理氣를合一으로 보아 理氣之條理也 氣者理之運用也라 말함으로써 理氣兩發의

은 退溪를 後繼한 것이 없다 하겠다. 특히 退溪의 學은 自然哲學보다도 人間學으로서 理의 所當然의 方面을 追求하여 그것을 實踐하는데 그 目的이 있는 것으로서 退溪는 特別히 居敬을 置重하였는데, 그의 自省錄은 勿論이요, 그의 老大한 文集에서 특히 그가 六八歲 宜祖에게 올린 聖學十圖 第二圖 西銘圖에서, 「聖學은 求仁에 있다. 모른지기 갇이 뜻을 體認하면 必야 호로 天地萬物과 더불어一體로 됨을 볼 것이다. 眞實로 이와 같은 뜻이 仁의 功効이며, 비로소 親切有味한 곳이다.」⁵⁾

한것은 天人一貫 物我一體境을 이루어 求仁成聖의 功을 達成한 것이라 하겠다.

B、日本朱子學과 李退溪

過去 日本은 地理的 條件으로 말미암아 中國의 文化를 거의 韓國을 통하여 輸入하였으므로 朱子學도 韓國을 통하여 受容한 것이임은 말할 것도 없는 것이라 생각된다. 鎌倉初期 즉 西紀1200年頃에는 이미 朱子學이 輸入되었던 것 같으므로 朱子歿年(一一二〇〇)以前에 벌써 朱子學이 傳來되었었지만 아직 草創期이므로 別로 流布되지 못하였고, 約四〇〇年을 지

나 藤原惺窩가 佛敎로부터 離脫하여 儒敎에로 轉換하면서부터 日本朱子學이 胎動되었으나, 惺窩의 立場은 陸王學을 折衷하였으므로 林羅山の 純粹朱子學과는 그 意向이 若干 다르다. 惺窩는 일찍이 相國寺에서 禪學을 習得하고, 또 老壯思想과 詩文에도 相當히 깊은 關心이 있었으나, 朝鮮國使 姜沆과의 親交로 因하여 還俗을 決心하였지만 그 以前에 이미 朝鮮國使 許山前(號 岳麓)등과의 接觸은 더욱더 惺窩에게 큰 影響을 준 것 같다. 그러나 惺窩가 朱子學에 完全히 傾倒한 것은 李退溪跋文이 있는 延平答問인 것 같다. 그는 爲學의 方으로서 居敬工夫를 特別히 注力한 것 같은데, 이 居敬은 朱子가 注重한 것으로서 惺窩는 居敬을 말하기를

「誠敬之工夫 徹上徹下 洒落在其中」(惺窩文集 卷二二),
이라 한 것을 보면, 그는 居敬工夫로써 悟入한 것 같은데, 李退溪 亦是 敬을 말하기를

「只將敬以直內爲日用第一義」(退溪全書 卷二九, 答金而精)
「蓋敬者 徹頭徹尾 苟能知持敬之方 則理明而心定 以之格物 則物不能逃吾之鑑 以之應事 則事不能爲心之累」(同上, 卷二八, 答金惺叙)

라 한 것을 보면, 退溪가 居敬으로써 存養省察하면

바 理字難知란 것은 略知하는 것이 어려운 것이 아니라 眞知妙解하여 그 十分處까지 이르는 것이 어려운 따름이다. 만약 能히 衆理를 窮究하여 十分透徹히 洞見하는 데까지 이를 수 있다면 이 物事(즉 理)란 至虛而至實이요, 至無而至有이며, 動而無動이요, 靜而無靜이며, 潔潔淨淨한 것으로서 一毫도 添加하거나 一毫도 減損할 수 없으며, 能히 陰陽五行 萬物萬事의 根本이 됨으로 陰陽五行 萬物萬事의 가운데에 執固되어 있지 아니하니, 어찌 氣를 雜하드로써 一體로 認爲하거나 一物로 看作할 수 있으랴?」⁹⁾ 즉 退溪는 理로서의 太極을 朱子의 所謂 理必有用이란 理動의 思想을 굳히므로써 理를 다시 體와 用으로 區別한다.

「이에 알겠으니, 無情意造作은 이 理의 本然之體이요, 그 寄寓함에 따라서 發現하여 이르지 아니함이 없음은 이 理의 至神之用이다. 먼저 번에는 다만 本體의 無爲만 보고, 그 妙用의 能히 드러나 流行함을 알지 못하였으므로 그 理를 死物로 認爲한 것 같으니, 또한 그 本體의 體其하지 않음과 用其하

이와 같이 退溪는 理의 無造作 無情意 無計度 따라서 無凝聚를 理의 體로 보고, 理의 情意造作 計度凝聚를 理의 用으로 보게 되었다. 다시 말하면 朱子가 「氣能凝結造作 理却無情意無計度……他却不會造作」이라

한 것을 退溪는 無情意 無計度 無造作은 理의 體, 有情意 有計度 有造作은 理의 用이라 한다. 이것은 朱子의 이른바 理必有用의 말을 推衍함으로써 退溪自身의 領悟處를 드러낸 말이다. 생각컨대 退溪의 이른바 理氣를 人性論으로써 보면, 理는 理性, 氣는 感性에 該當할 것이며, 이것을 宇宙論의 用으로 보면, 理는 希臘哲學의 nous(宇宙理性)나, 印度哲學의 Brahman(梵)에 該當할 것이라 생각된다. 따라서 朱子가 理를 所以然이나, 所當然이라 한 것은 nous나 Brahman이 지니고 있는 logos나 原理와도 같으므로 退溪에 있어 所以然 所當然은 理의 本性이라 할 수 있겠다. 따라서 退溪의 理는 自然과 人間을 一貫하는 것으로서 潔潔淨淨地이며, 不增不減의 實體임에 反해, 氣는 宇宙를 理에 따라서 形化하는 存在이요, 그것이 人間에 있어서는 形氣(感性)로 된다. 이에 理氣는 人間에 있어서는 理는 精神으로서 理性이요, 氣는 形氣(血氣)로서 感性이 될 것이다. 退溪가 理를 有善無惡 至神之用이라 보고, 또 그것을 極尊無對라 한 것은 人間의 理性을 尊重함으로써 그 것은 드디어 宇宙論에까지 擴大高揚한 것으로 보아 中國에 있어서도 朱子의 主理의 方面을 發展시킨 것

니까? 先生曰: 너는 다만感應의 機에서 보라. 그러면
어찌 다만禽獸草木뿐이라, 비록 天地라도 또한 나와 더
불어 同體의 인 것이요, 鬼神陰陽도 또한 나와 더불어 同
體의 인 것이다. 請問: 先生曰: 너는 이 天地中間을 보
라. 무엇이 天地의 心인가? 對曰: 일찌기 듣자음전대,
사람(人心)은 天地의 心이라 합니다. 先生曰: 사람은 또
무엇을 心이라 하는가? 對曰: 다만 한개의 靈明(心)입
니다. (先生曰: 그렇다면 可히 알지로다. 天에 가득 차
고 地에 가득 찬 것으로 天地中間에는 다만 이 靈明이
있을 따름이다. 사람은 다만 形體 때문에 저절로 間隔되
어 있을 뿐이다. 我的 靈明은 곧 天地 鬼神의 主宰이다.
天에 我的인 靈明이 없다면 누가 그 높음을 우러러 볼
 것이며, 地에 我的인 靈明이 있지 않다면 누가 그 깊음
을 굽어 볼 것이며, 鬼神에 我的인 靈明이 없다면 누가
그의吉凶災祥을 分辨할 것인가? 天地鬼神萬物이 我的
인 靈明을 離却하면 곧 天地鬼神萬物이 있지 못한다. 我
의 靈明이 天地鬼神萬物을 離却한다면 또한 我的 靈明
도 있을 수 없다. 이와 같이 곧 一氣가 流通하는 것이니,
어찌하여 그것들과 間隔할 수 있으랴?)

이와같이 陽明은 宇宙間에 一氣流通의 我的 靈明이
充塞한다는 것이므로 그의 이른바 良知란 그 靈明의
一氣를 가리키는 것으로서 그의 이른바 心卽理는 오

히려 心卽氣라야 한다. 이렇게 보면 陽明에 있어 氣
는 理之運用으로서 理는 다만 氣之條理에 不過한 것
이다. 그러나 여기서 陽明이 條理란 理를 主宰能으
로 본 것을 우리는看過해서는 안된다고 본다. 왜냐
하면 陽明은 理氣關係를 다시 말하되,

「無條理則不能運用 無運用則亦無以見其所謂條理者矣」(傳
習錄 卷之中, 答陸原靜書 三項)

라한 것은 理氣不離와 또 理와 氣에 대한 概念을 가
장 明瞭히 한 것이라 하겠다.

그런데 朱子以後中國에 있어 가장傑出한 哲學者
로서 羅整庵과 王陽明에 대한 것을 보면 그들이 대
概 主氣의 이었고, 그리고 明末의 思想은 거의 陽明
系統이었으므로 朱子の 主理의 方面은 別로 繼承發
展된 것이 없다해도 過言이 아닐 것이다. 따라서 朱
子の 主理哲學은 16世紀後半 韓國의 李退溪에 의해
繼承發展된 것으로 보아야겠다.

退溪는 理를 極尊無對로 보았으므로 그는 생각하
기를 後學들이 理를 잘 了解하지 못하고 있다 하여
다음과 같이 理를 解明하고 있다.

「생각컨대 일찌기 深思해 보니, 古今人들의 學問道術의
相差한 所以는 다만 理字難知이기 때문일 뿐이다. 이른

단 그가 心之體를 性이라 하고, 또 性을 理라 한 것을 보면 그가 氣學에만 偏重한 것이라고 非難할 수는 없다고 본다. 陽明이 心即理의 立場에서 말할

기를

「心之體 性也 性即理也 故有孝之心 而有孝之理 無孝親之心 即無孝之理矣」(傳習錄 卷之中 答人論學書 四項)

라 하고, 또

「虛靈不昧 衆理具而萬事出 心外無理 心外無事」(同上)

「人只要在性上用功 看得一性字分明 即萬理燦然」(同上, 三八項)

이라 말한 것亦是 心體로서의 理를 主張한 것이다. 그러나 陽明의 本意는 理보다도 心 즉 氣에 重點을 둔 것은 말할 나위도 없다. 이것은 마치 整庵이 「理를 氣의 理라」 하여 氣에 重點을 두는 것과 恰似하다 하겠다.

以上 朱子 및 그以後의 諸家の 理氣에 대한 것을 略述하였다. 이제 李退溪의 理氣哲學을 中國에 있어 朱子以後의 理氣哲學과 對照해 보는 것은 매우 意義 있는 것이라 하겠다. 돌이켜 보건대 朱子 理氣哲學의 主理의 方面은 胡(家) 陳(北溪) 黃(勉齋) 등을 거쳐 元의 程(復心)에 이르러서는 四端과 七情을 明白히 區別하

여 「理發爲四端 氣發爲七情」이라 말함으로써 主理哲學을 드러냈었지만 明의 中葉에 이르러서는 羅整庵이나와 主氣哲學으로 轉換함으로써 朱子의 理氣二物思想을 辛辣히 批判하여 理氣一物說을 鼓吹하였고, 또 王陽明이나와 致良知說을 내세웠다. 그런데 陽明의 이른바 心即理說은 오히려 心即氣라고 본 것이다. 왜냐하면 그는 心을 다음과 같이 말한 바 있기 때문이다.

「心은 一塊血肉이 아니다. 모든 知覺處는 곧 이 心이다. 耳目이 視聽을 알고, 手足이 痛痒을 아는 것이니, 이 知覺은 곧 이 心이다.⁴⁵⁾」

「人之本體는 恒常 寂然不動한 것이며, 恒常 感而遂通하는 것이다.⁴⁶⁾」

라 말한 것은 心을 氣로 본 것이요, 또 그가 心과 物의 構成材料를 濫明으로 본 것은 틀림없이 그가 心을 氣로 본 것이라 하겠다. 陽明은 物心을 다음과 같이 말하고 있다.

「問：人心과 萬物은 同體로서 吾身과 같은 것입니까. 原來 이것이 血氣流通의 인 것이니, 그러므로 이를 同體라 이름니다. 만약 他人에 있어서는 곧 異體입니다. 그러고 禽獸草木은 더욱 먼 것인데 이 역시 同體라 이름

한다. 그러나 心即理라 하고, 致良知를 내세우는 陽明은 良知를 心之本體라 말함으로써 비록 昏塞之極이라도 良知는 恒照하는 것이라고 말한다.⁽⁴⁾ 이렇게 天理 良知는 人欲昏塞의 가운데 있어서도 恒照하는 것이다. 그렇다면 天理人欲不並立이란 陽明의 말은 心의 實存論的說明에 不週한 點, 心의 存在論的解明으로는 될 수 없으므로 그가 朱子의 道心爲主, 人心爲客을 反駁한 것은 的中하지 못한 것이라 하겠다. 그런데 陽明의 道心과 人心을 다음과 같이 말한 바도 있으니, 이것은 朱子說과 一致한다고 본다. 즉 陽明의

「率性之謂道는 곧 道心이다. 다만 조금만 人的인 생각을 붙인 것이 있으면 곧 人心이다. 道心은 本是 無聲無臭한 것이다. 그러므로 微라 말한 것이고, 人心을 依著하여 가면 곧 많은 安穩하지 못한 곳이 있다. 그러므로 危라 말한 것이다.」⁽⁵⁾

라 말한 것은 朱子의 或生或原과 一致한다.

그런데 陽明은 理氣의 關係를 말하되,

「理者氣之條理 氣者理之運用 無條理則不能運用 無運用則亦無以見其所謂條理者矣」(傳習錄 卷之中 答陸原靜書 三項)

라 한다. 이것은 陽明이 理氣不離을 端的으로表現한 말이다. 그런데 그當時 主理的인 朱子學系統과 主氣的인 道家系統의 修養이 서로 다르므로 陽明은 말하되,

「精之精以理言 精神之精以氣言……原非有二事也但後世儒者之說與養生之說 各滯於一偏是以不相爲用」(同上)

이라 하여 理와 氣의 不離工夫로써 作聖之功을主張한 것이다. 특히 「理를 氣의 條理라」한 것은 整庵이 理를 「氣의 理」라 말한 것과 같은 뜻으로서 現象界의 理氣不離의 關係를 말한 것 뿐이며, 朱子의 所謂理先氣後란 本原을 反對한 것은 아니라 생각된다. 이것은 整庵이 理一分殊四字를 稱頌하면서 現象界의 分殊를 자칫하면 氣에로 물리는 것을 念慮하여 말하기를

「豈其所謂分之殊者 專指氣而言之乎」(困知記上)

라 한 것을 보면, 整庵은 理氣同實을 力說하고자 한 것이라 생각된다. 이와 같이 理氣不離을主張하는 陽明도 그가 認識論과 修養論을 展開함에 있어서는 오로지 心學으로 모든 것을 본다. 생각컨대 陽明이 비록 心學爲主로 物理을 오로지 吾心에만 歸着시켰지

不正中에서 특히 不正한 것만을 私邪로서 還絶할 것이지, 그 正當한 것까지도 絶滅하자는 것이 아님은 「朱子語類」나 그의 集註 등을 잘 보면 理解될 것이라 생각한다. 아마 整庵이 말하는 「但語意似乎偏重」이라 한 것은 그런 뜻일 것 같다. 따라서 程朱가 嚴肅主義者는 될지언정 人間의 天性的 欲望에 대한 否定論者가 아님은 말할 나위도 없다. 더우기 王陽明이 말한 人欲人僞는 人心의 不正한 것을 가리키는 것이라 생각된다. 돌이켜 보건대 陽明이 말한 人僞는 許東陽이 말한 發之不正에 該當한 것이다. 許東陽은 中庸章句序文小註에서 다음과 같이 말하고 있다.

「만약 다만 人心道心字를 順讀만 하면 도리어 二心이 있는 것 같다. 이를 道라고 이른 즉 이는 天理의 공이요, 이를 人이라고 이른 즉 이는 我身의 私이다. 비록 我身之私라 할지라도 또한 完全히 不善한 것은 아니다. 我身의 私欲에 因하여 發하되 正當한 것은 곧 道에 合하므로 道心の用이 된다. 대저 人心은 可善可惡이요 道心은 全善而無惡이다.」

위와 같이 본다면 整庵의 陸象山이나 先儒朱子를 非難한 것은 的中되지 못한 것이라 하겠다. 但時代的 事情으로 보아 中國魏晉時代以來의 浮華色相을 쫓

기 위하여 老佛의 無欲思想을 받아들임으로써 程朱의 理學的인 面에서 理를 崇尚하고 欲을 抑壓하는 傾向으로 드러난 것이 宋儒의 理學的 無欲思想이지만, 그것이 明中葉에 이르러서는 오히려 性之欲으로서의 人間의 天性的 欲을 너무 抑壓함을 꺼림으로써 整庵과 같은 欲望肯定的 思想이 나옴직한 것이라 생각해도 좋을 것이라 생각할 따름이다.

다음 王陽明은 心을 一로 보고, 人僞를 雜하지 아니한 것은 道心, 人僞를 雜한 것은 人心이라 한다. 따라서 道心과 人心의 區別은 다만 人心의 그 正을 얻은 것은 곧 道心이요, 道心の 그 正을 잃은 것은 곧 人心이다. (見註42) 이에 程伊川이 「人心卽人欲, 道心卽天理」라 말한 것은 다만 一心을 人心과 道心으로 分析하여 二心으로 한 것 같지만 그 內意인즉 正鵠을 얻은 것이라 評하고, 朱子가 中庸序文에서 「道心爲主 人心聽命」이라 한 것은 一心을 二心으로 한 것이므로 잘못이라고 批難한다. 그리하여 陽明은 人心을 오로지 私欲으로서 人欲, 道心を 公欲으로서 天理라 생각하여 天理와 人欲은 並立할 수 없으니, 道心(天理)이 恒常 一身의 主宰로 되어 人心(私欲)이 그 命을 들어야 한다는 朱子說을 二心이라 하여 反對

에 있어서도 역시 그러하며, 一家에 있어서도 또 그러하고, 天下에 있어서도 그러하며, 一歲에 있어서도 그렇고, 一日에 있어서도 그러하며 萬古에 있어서도 또한 그렇다. 이것을 가지고 性을 논할 것 같은데, 스스로 天命之性과 氣質之性의 兩名을 세울 必要가 없음이 顯然히 그것들을 掌中에서 복과 같다. 그리고 또 다만 伊川이 이미 이 말을 한 것이고 또 才質은 氣에서 禀受한 것이라고 하였으니, 어찌 그것이 분과 分殊란 것이 오히려 氣만 가리켜 말한 것이 있는가? 朱子가 일찌기 學者의 理와 氣를 물음에 대해 또한 伊川의 이 말을 稱頌하였으니, 그 說得이 좋다. 그럼에도 도리어 끝까지 理氣를 二物로 하였으니, 내가 理氣를 一者로 定立하지 못했다고 疑心하는 바는 바로 이것을 가리키는 것이다.⁴⁰⁾

以上 羅整庵의 學說을 綜合해 보면 그가 理一分殊에 대해 더 詳細한 解明을 하지 아니하였으므로 明確한 그의 意中은 알 수 없지만 『千條萬緒紛紜轉轉而不可亂』이라는가 『太極則衆理之總名也』란 表現으로 미루어 보진대 아마 整庵은 理分殊에만 置重하여 理一로서의 分殊의 總括이나 理(太極)의 樞紐 根柢의 面을 等閑히 해버린 것 같다. 그리고 다만 理氣不離의 面은 洞見하였지만 理氣를 一物로 보는 病幣가 있음을 免하지 못하고 있다.

그리고 整庵은 程朱 陸王의 모두 人欲을 私欲으로 보고, 遏人欲存天理를 내세운 것을 反對하여 말하기를

「樂記에서 人生而靜은 天之性이요, 物에 感하여 動하는 性之欲이라 말한 一段은 義理와 精粹하니, 만약 聖人의 아니면 能히 말할 수 없는 것이다. 陸象山은 곧 欲에서 人欲을 疑心하였으니 잘못이다. 그는 오히려 欲을 惡으로 생각한 것이다. 대저 사람의 有欲은 正심로 天에서 나온 것이다. 생각컨대 必然으로서 不容已함이 있는 것이요, 또 當然으로서 不可易함이 있는 것이다.……오직 그 情欲을 恣縱함으로써 反省을 알지 못하면 이것이 惡이 될 따름이다. 先儒들은 저의 人欲을 去하고 遏할 것을 말하고 있다. 생각컨대 그 惡으로 흐를을 막는 所以는 嚴하지 아니할 수 없다. 그러나 다만 그 語意가 偏重한 것 같다. 대저 欲과 喜怒哀樂은 사람이 모두 性으로서 갖는 것이니, 喜怒哀樂을 또 어찌 떠날 수 있을까?」⁴¹⁾

한다. 즉 人間의 天性的 欲望을 肯定的으로 強調한다. 이것은 先儒 즉 程朱는 勿論, 陸象山과 王陽明까지도 人欲을 私欲으로서 惡으로 보는 傾向이 있었던 것으로 整庵의 主張은 一理있는 말이다. 그러나 그도 말하듯이 이것은 人心과 人欲의 解釋如何에 달려 있다고 보겠다. 즉 앞에서 말한 形氣之欲의 正과

것이다. 그러나 그語勢가 自然히 氣에 置重하는 感이 不無하다. 그러나 整庵은 理氣不離를 強調하다가 그 表現이 過當하였을 뿐이요, 理를 全然 氣의 屬性이나 法則으로 格下해버린 것은 아닌 것 같다. 그가 말하기를

「神化란 것은 天地의 妙用이니, 天地間은 陰陽이 아니면 化하지 아니할 것이요, 太極이 아니면 神되지 못할 것이다. 그러나 드디어 太極을 神이라 하고 陰陽을 化라 하면 안된다. 대저 化는 곧 陰陽의 所爲이지만 陰陽이 化는 아니며, 神은 곧 太極의 所爲이지만 太極이 神은 아니다.」³⁹⁾

라 한다. 즉 太極(理)과 陰陽(氣)의 不離로써 天地의 神妙(理)한 化用(氣)이 이루어지는 것이라 본 것이다. 다시 말하면 즉 陰陽(氣)이 아니면 造化(用)가 이루어질 수 없지만 陰陽自體만으로는 造化가 이루어질 수 없는 것이요, 또 太極(理)이 아니면 神妙(神)한 主宰(根柢의 뜻)를 할 수 없지만 太極自體만으로는 그 神妙를 發揮할 수 없다는 것이다.

『整庵은 이와 같이 理氣不離의 大本을 洞見한 바 있으므로 理氣分關를 極口反對한 나머지 朱子가 氣質之性을 說明하되 理氣雜言이라 함으로써 太極全體

가 氣質之中에 墮在한 것이라고 말한 表現을 헛듣고 있다. 그가 말하기를

「朱子가 더욱 사람들이 理氣를 二物이라 볼까 두려워하여 곧 말하기를 氣質之性은 곧 太極全體가 氣質中에 墮在한 것이라고 한다. 대저 이미 嘯라고 말하니, 理氣에 罅縫이 없을 수 없다.」³⁹⁾

라 한다. 생각컨대 이 表現은 理氣一物을 내세우는 整庵으로서는 그럴사한 말이지만 그 形容은 너무나 나친 感이 없지 아니하다. 그리고 그가 理의 獨立性을 認定하지 아니하고 恒常 理氣不離一體를 내세우지만 理一分殊를 特別히 指摘해내어 稱頌한 것을 보면 理를 氣의 法則이나 屬性으로만 보지 아니하였던 것을 또한 알겠다. 그러나 朱子가 理氣에 대한 說明의 方便으로 理氣決是二物이라 하여 理와 氣의 概念을 明明白白히 한 것을 批難하는 것은 그의 越規의 所致라 하겠다. 그러면 整庵이 말하는 理一分殊를 보자.

「理一分殊四者は 本來 程伊川이 西語를 논한 말이다. 그 말이 至簡하지만 이를 미루면 天下之理가 不盡한 바가 없는 것이다. 天에 있어서도 眞실로 그러하고 사람에 있어서도 역시 그러하며 物에 있어서도 또 그러하며, 一身

그所當然으로서不容已한 것과 그所以然으로서不可易한 것을 본이 있거나 한합의 실은 것이다.¹⁵⁾

「天下之物은 곧 반드시 그所以然之故와 그所當然之則이 있으니, 이른바 理이다.¹⁶⁾」

라 한다. 그러면 源頭天理로서의 所以然之故는 朱子가 말한 造化之樞紐 品彙之根柢로서의 太極(理)을 말한 것이므로 다만 自然法則으로서의 屬性에 그치는 것이 아니라 生物之本인 形而上者로서 存在나 實在을 가리키는 것이라 하겠다.

이렇게 보면 存在之理로서의 所以然的 理는 不可易으로서 變易할 수 없는 것이므로 變易 즉 發動도 있어야 한다. 여기서 理를 動으로 보느냐 不動으로 보느냐 하는 문제와 또 理를 氣의 法則條理나 屬性으로 보느냐, 또는 理를 氣化의 樞紐根柢로서 不動의 實在原理로 보느냐 하는 문제가提起된다. 明의 中葉에 이르러 朱子の 理氣哲學에 대해 批判을 加함으로써 그 主氣의 方面을 深化한 사람으로 羅整庵과 王陽明이 있다.

羅整庵은 朱子の 理氣二物의 思想을 反對하고 理氣一物說을 主張하였으며, 또 程朱의 理의 尊貴性을 反對한 듯한 表現을 한 바 있다. 整庵이 말하되,

「대개 天地를 通하고 古今을 貫하여 一氣과 아님이 없으니, 理를 이다. 一動一靜 一往一來 一闔一闢 一升一降의 循環不已한에 微로 變發하여 著로 되니, 四時의 溫涼寒暑로 되고 萬物의 生長收歛으로 되며, 斯民의 日用彝倫이 되며, 人事의 成敗得失이 되어 千條萬緒로 紛紜縹緲하되 마침내 어지럽지 아니함은 그所以然을 알 수 없으면서 그런 것이 있으니, 이는 곧 이른바 理이다. 처음부터 따로 一物이 있어 氣에 依付하여 存立하고 流行하는 것이 아니다.¹⁷⁾」

라 한다. 즉 理란 따로 一物이 있음이 아니고, 一氣의 循環으로 말미암아 現象化하는 自然과 人間의 千條萬緒의 條理를 理라 본 것이다. 따라서 氣의 變易으로 말미암아 생기는 陰陽兩儀四象八卦를 易이라 하고, 太極은 變易의 總名이라 하여 整庵은 또 말하기를

「或者는 易有太極이란 一言으로 말미암아 곧 생각하기를 陰陽의 變易을 대개 一物이 있어 그 사이에서 主宰한다고 본다. 이는 그렇지 않다. 易은 곧 陰陽兩儀四象八卦의 總名이요, 太極은 곧 衆理의 總名이다.¹⁸⁾」

라 한다. 즉 主理의 傾向에서 理의 優位性을 내세움으로써 자칫하면 理의 獨自性 나아가서는 그 獨立性을 생각하는 것을 批判함으로써 理氣不離를 強調한

이것 역시 人身의 必有한 바이다. 다만 發의 正과 不正
이 있을 뿐이요 完全히 不善인 것은 아니다. 그러므로
다만 危殆하다고 말할 것이니, 不善에 흘러들기 쉬워서
그 善을 沒한다고 이르는 것이다. 道心은 理에서 發하니
側隱羞惡辭讓是非의 端과 같은 것이 이것인데 또한 氣中
에 있는 것으로서 人心의 危한 것이 이를 揜蔽한 것이다.
그러므로 微而難見이다. 心은 다만 一箇 뿐이니, 心 위
에 人字와 道字를 添加하여 보면 곧 그 不同함을 볼 것이
다.」³²⁾

그런데 朱子는 答蔡季通書에서 말하기를

「사람의 생이 있음은 性과 氣가 습한 것 뿐이다. 그런데
그 已合에 即하여 分析하여 말하면 性은 主理로서 無形
이요, 氣는 主形으로서 有質이다. 그 主理無形으로서 말
하는 고로 公으로서 無不善이요, 그 主形有質(筆者註: 形
은 形氣)으로써 말하는 고로 私로서 或不善이다. 그리고 그
公而善으로써 말하는 고로 그 發함이 모두 天理의 所行이
요, 그 私而或不善으로써 말하는 고로 그 發함이 모두 人
欲의 所作이다. 이것이 舜의 禹에게 訓戒함에 人心과 道
心의 區別이 있는所以이다.」³³⁾

라 말함으로써 天理之所行을 말한 바 있다.

그런데 元의 程復心은 그의 心統性情圖에서 四端
七情을 理發氣發로 區別하여 말하기를

「理發爲四端 氣發爲七情 側隱羞惡辭讓是非四者 正情 無
有不善 喜怒哀樂愛惡欲七者 中節則公而善 不中節則私而
惡(程復心 心統性情圖說)」

라 한다. 위의 여러가지 例는 朱子를 비롯 그以後
에 있어 四端과 四情(中庸)七情(禮記)의 관계 및 道
心과 人心의 關係 등에 대해 理發과 氣發을 主張한
것들이다.

위와 같이 朱子 理氣哲學에 있어 理와 氣의 問題는
大端히 複雜하고 難解한 것이 있다. 생각컨대 朱子
가 理를 所以然之故 所當然之則(大學或問)이라 하였
을 때는 그것을 區別해 볼 必要가 있다. 즉 所以然之
故는 存在之理로서 自然法則에, 그리고 所當然之則
은 當然之理로서 道德法則에 該當하는 것으로 理解
된다. 그러나 朱子는 所以然之故를 所當然之則의 源
頭로 보고 말하기를

「所當然之則 理之實處 所以然之故 乃其上一層理之源頭也
(朱子語類 卷一八, 大學或問下)」

라 하고, 또 나아가서는 自然物까지도 所當然之則으
로 보고 말하기를

「身心性情의 德과 人倫日用的 常으로부터 天地鬼神의 變
과 鳥獸草木의 宜에 이르기까지 스스로 그 一物之中에

이라 하여 性(은 理)의 發이 情이라 한 바 있고, 黃勉齊도 理의 動과 氣의 動을 말함으로써 다음과 같이 한 바 있다.

「그 物에 感하여 動함에 미처서는 或氣動而理隨之하고 或理動而氣挾之한다. 이로 말미암아 至善의 理가 氣에 聽命하니 善惡이 이로 말미암아 나누어진다.…… 즉 理는 원래 寂感이 있는데, 靜은 그 본이요, 動한 즉 感의 不同이 있다.」²⁵⁾

라 한 바 있으며, 陳北溪도

「情과 性은 相對하니, 情은 性之動이다. 心의 裏面에서 未發動한 것은 性이요, 事物이 觸著하면 곧 發動出來하니, 이는 情이다.」²⁶⁾

「大抵 情者 性之動(性理大全 卷三三)」

이라 한 바 있으며, 侯河東도

「性之動便是情 主宰處便是心(同上)」

이라 말하였다. 이렇게 보면 情을 性 즉 理의 發動으로 봄으로써 理를 造作하는 것으로 보게 된다. 그러나 그들은 아직까지 情을 四端과 七情으로 區別한 일은 없다. 그런데 朱子는 그의 語類에서 分明히 四端과 七情을 理之發과 氣之發로 分屬시켜 말하기를 「四端是理之發 七情是氣之發(朱子語類 卷五三)」

이라 하고, 또 朱子는 人心과 道心을 말하되

「대개 일찍기는 하진대 心의 虛靈知覺은 하나 뿐이로되 人心과 道心의 다름이 있다고 생각하는 것은 즉 或은 形氣之私에서 生하고, 或은 性命之正에 根原하므로써 知覺하는 所以가 같지 아니하다. 이로써 或은 危殆而不安하고, 或은 微妙而難見일 따름이다.」²⁷⁾

라 하고, 그 小註에서는 形氣는 耳目口鼻四肢之屬으로서 私有底物이므로 公共的인 道理에 比할 바는 아니지만 그렇다고 形氣之欲이 모두 私欲으로서 不善한 것만은 아니라 한다. 그래서 蔡季通은 말하되,

「形氣의 有善은 모두 道心으로부터 나온다. 道心으로 말미암은 즉 形氣가 善하고, 道心에 말미암지 아니하고 形氣에만 倚付하면 곧 惡이 된다.……故로 말하기를 天生蒸民하니 物이 있으면 則이 있다고 하는 데 物은 곧 形氣이요, 則은 곧 理이다.」²⁸⁾

라 하였고, 胡雲峯은

「生이란 氣가 이미 用事(作用)할 때 바야흐로 生이요, 原이란 大本에 좇아서 말한 것으로 氣中에 나아가 氣를 雜하지 아니한 것을 가리켜 낸 것이다.」²⁹⁾

라 말하였으며, 許東陽은 다음과 같이 말한다.

「人心은 氣에서 發하니, 耳目口鼻四肢之欲이다. 그러나

것이며, 已具는 理一 안에 理分殊를 涵具한다는 뜻이다. 그리고 伊川의 冲漠無朕, 寂然不動은 氣를 가리키는 것이 아님은 그가 清虛一大를 否認한 것을 보면 알 수 있겠다. 伊川은 말하기를

「立清虛一大爲萬物之源 恐未安 (二程全書, 卷二上)」

이라 하여 張橫渠의 이른바 太虛를 拒否하고 있다.

그러나 現象京賦를 中心하여 보면 理氣體用은 無間一源이므로 伊川은 또 말하기를

「體用一源 顯微無間 (程伊川 易傳序)」

이라 한다.

그리고 朱子는 程張의 性說을 承襲함으로써 性을 本然之性과 氣質之性으로 二分하여 말하는데, 本然之性은 專指理言이요, 氣質之性은 理氣雜言이라 하고, 또 本然之性은 太極本然之妙, 氣質之性은 陰陽二氣交運而生이라 한다.²³⁾ 그러나 朱子는 또 本然之性과 氣質之性을 합하여 性을 보려고도 함으로 그는 本然之性을 氣質之性 안에 包含시키기도 한다.²⁴⁾

그리고 朱子는 情을 논함에 있어 情을 理(性)의 發動으로 보고 다음과 같이 말한 바 있다.

「理有動靜 故氣有動靜 若理無動靜 則氣何自而有動靜乎」

(朱子大全 卷五六, 答鄭子上)

라 하였고, 또

「人生而靜은 天之性이라 한 것은 사람이 生한 初에 아직 感하지 아니한 때에는 곧 渾然한 天理란 것을 말한 것이고, 感物而動은 性之欲이란 것은 그 感함에 미쳐서는 곧 이 理가 發한 것임을 말한 것이다.²⁵⁾

하고, 또 朱子는 中庸의 喜怒哀樂之未發謂之中 發而皆中節謂之和의 註에서는 말하기를 다음과 같이 하고 있다.

「喜怒哀樂은 情이요, 그 未發은 性인데 偏倚한 바가 없다. 故로 이를 中이라 이른다. 發하여 모두 中節한 것은 情의 正이니, 乖戾한 바가 없다. 故로 이를 和라 이른다.²⁶⁾

또 朱子는 말하기를

「喜怒哀樂이 생장하기를 이 形이 있으면 곧 이 心이 있는데, 心의 天-理에서 얻은 바를 性이라 이른다. (仁義禮智가 이것이다.) 性의 物에 感하여 動한 것은 곧 이 情이라 이른다. (惻隱, 羞惡, 是非, 辭讓이 이것이다).²⁷⁾

라 한 바도 있다.

그런데 胡宏도 말하기를

「性發爲情 其動無有不善 (朱子集註 經一章 第四節)」

이 말한다.

「仁義禮智性也 惻隱羞惡辭讓是非情也 以仁愛 以義惡 以禮讓 以智知者 心也 性者心之理 情者性之動也 心養性 情之主也(性理大全卷三三)」

즉 仁義禮智四德은 理로서 性이며, 愛惡讓知四端은 氣로서 情이라는 것이다.

그런데 理를 所以然之故나 所當然之則(大學或問)으로 보면 理는 不動의 存在로서 原理와 法則의 뜻으로 理解되지만 理를 太極으로서 天地萬物之根(朱子大全卷四五, 答楊子直), 造化之樞紐 品彙之根抵(朱子太極圖說解), 淨潔空闊底世界(朱子語類卷一)로 보면 理는 體로서 宇宙時空의 現象의 法相으로서의 實在이다. 朱子는 그것을 다음과 같이 말하고 있다.

「이것은 본래 先後를 可히 말할 수 없다. 그러나 반드시 그 所從來를 推究한 즉 모름지기 先有是理라 말하여야 한다. 그러나 또 따로 一物이 되는 것은 아니니, 곧 이 氣中에 存한다. 이 氣가 없으면 이 理 역시 掛搭할 곳이 없다.」¹⁹⁾

「未有天地之先 畢竟是先有此理(朱子語類卷一, 理氣上, 太極天地上)」

「天地가 있기 이전에는 다만 理뿐이다. 이 理가 있으면

곧 이 天地가 있다. 만약 이 理가 없다면 곧 또한 天地도 없고, 人物도 없으니, 도무지 아무 것도 없다. 理가 있으니 곧 氣가 流行하여 萬物을 發育한다.」²⁰⁾

즉 動靜聚散의 氣는 空闊底世界로서의 理의 法相(形相)을 時空的으로 現象化하는 것이다. 따라서 朱子는 또 다음과 같이 말한다.

「만약 本原을 논하면 有理然後에 有氣이요……만약 稟賦(現象)를 논하면 有是氣然後에 理는 따라서 갖추어 진다.

故로 有是氣則有是理이요 無是氣則無是理이다.」²¹⁾

즉 宇宙의 本原 즉 始源에서 보면 理는 宇宙現象의 構造圖로서 先有한다. 따라서 朱子는 그것을 先有是理라 말한 것일 따름이다. 그러나 現象化된 稟賦 위에 나아가 보면 그것은 理氣同時同所로서 朱子の 이른바 本無先後이다.

그런데 伊川은 天地萬物의 實在으로서의 理를 다음과 같이 말한 바 있다.

「冲漠無朕 萬象森然已具(二程全書 遺書 第一五)」

「寂然不動 萬物森然已具 在感而遂通 感則只是自內感 不是外面將一物來感於此也(二程全書 卷一五)」

즉 冲漠無朕은 理一을, 萬象森然은 理分殊를 뜻하는

으로서 陰陽을 氣, 道를 理라 보고 말하기를

「有形은 모두 氣이요 無形은 다만 道이다。陰陽을 離却하면 道는 없다。陰陽은 氣이요 形而下者이며, 道는 太虛이요 形而上者이다。」¹⁷⁾

하여 理 즉 道를 大虛로서 形而上者, 氣를 陰陽으로서 形而下者라 하고, 現象界의 萬物은 모두 理와 氣의 합으로 이루어진 것이라고 하여 또 말하기를

「有理則有氣(二程全書 卷四一)」

「離陰陽 更無道(同上 卷一六)」

라 하고, 또 自然界의 生成을 說明하여 다음과 같이 말한다.

「道는 自然으로 萬物을 生한다。 이제 저 春生夏長을 한 번하는 것은 모두 이것의 道의 生이다。 後來하는 生長은 既生한 氣를 가지고 말하여서는 안된다。 後來하는 것은 도리어 生長을 要한다。 道는 곧 自然生生하여 休息하지 아니한다。」¹⁸⁾

위의 말은 既生之氣가 後來生長을 管掌 推進하는 것이 아니고, 道 즉 理의 主宰로 말미암아 後來生長이 이루어진다는 뜻이다. 그러나 잘못 理解하면 마치 道(理)가 바로 生生하는 것같이 생각하기 쉽다. 이와 같이 伊川에 있어서는 理와 氣의 大本을 分攄함에

자칫하면 理氣를 混同할 念慮가 남아 있는 것이다.

伊川은 性과 情을 區別하되

「性即理也 所謂理 性是也(二程全書 遺書三二下)」

「自性之有形者 謂之心 自性之有動者 謂之情(性理大全 卷三三、性理五 心性情)」

「情者 性之動也(同上)」

라 한다. 그런데 伊川의 創說한 理氣哲學을 體系化함으로서 完成한 것이 朱子이다.

朱子는 心性情을 解說하되 다음과 같이 말한다.

「未動爲性 已動爲情 心則貫乎動靜而無不在焉(性理大全 卷三三、心性情、朱子曰)」

「性即太極之全體(朱子大全 卷六一、答嚴時亨)」

「心之理是太極 心之動靜是陰陽(朱子語類 卷五、性理二)」

「心者 性情之主也(性理大全 卷三三)」

「性對情言 心對性情言 合如此是性 動處是情 主宰是心 大抵心與性似一而二 似二而一 此處最當體認(性理大全 卷三三)」

주性은 理로서 太極이요, 情은 氣로서 陰陽이며, 心은 性情을 主宰하는 것으로서 理氣의 합이다.

그런데 宇宙論의 으로는 理體氣用이요, 人性論의 으로는 性體情用이다. 이에 朱子는 性情을 다음과 같이

「格物도 물론 쉽지 않다. 그러나 持敬도 또 어찌 쉬우리오? 대개 敬이란 것은 徹頭徹尾한 것이니, 진실로 능히 持敬의 方法을 알면 곧 理는 明하고 心은 定해진다. 이것으로써 格物을 하면 곧 事物이나 의 心體를 벗어날 수 없을 것이요, 이것으로써 事에 應하면 곧 事가 心의 累로 될 수 없다. 그러니 어찌 格物이 어려우며, 어찌 心이 一事를 갖지 아니함을 疑心하리오?」

주 持敬으로써 存養省察하면 理明心定하므로 窮理가 極盡해 진다는 것이다. 그리고 退溪는 莊列의 心齋坐忘이나 佛家の 頓悟를 反對하여 다음과 같이 말한다.

「먼저 致知一事로써 말하면 나의 性情形色과 日用彝倫의 가까운 것으로부터 天地萬物과 古今事變의 많은 것에 이르기까지 至實의 理와 至當의 則이 存在함이 없지 않으니, 이는 곧 이른바 天然自有的 中이다.……敬으로써 主를 삼아 事物物을 그 所當然과 그 所以然之故를 窮究하지 아니함이 없이 沈潛反覆하고 玩索體認하여 그 至極을 다함으로써 歲月이 오래되고 功力이 깊어짐에 이르러 一旦 不知不識間에 그 洒然融釋하여 豁然貫通한 地境이 있는 즉 비로소 이른바 體用一源 顯微無間한 것이 진실로 그러한 것임을 알아서 危微에 迷惑되지 아니하고 精一에 眩亂되지 아니하여 中을 可히 잡을 것이니, 이것을 眞知라 이른다.」

즉 道佛의 頓悟方法을 反對하고 人間的 日用彝倫의 卑近한 것에서 그 至實至當의 道理를 格物致知함으로써 저기에 存在하는 天然의 中을 알아내야 한다는 것이다. 그러나 그것은 致知만으로 끝날 수 없으니, 居敬의 功을 쌓아 그 所以然之故와 所當然之則을 玩索體認함으로써 一旦 豁然貫通處에 到達하게 되면 여기서 비로소 眞知實踐이 露呈된다는 것이다. 이것을 다시 말하면 下學而上達을 말하는 것으로서 退溪는 窮理보다도 居敬에 더 置重하였음을 알 수 있겠다.

2. 朱子の 理氣哲學과 그以後의 四端七情論과 人道心說

(A) 朱子와 李退溪

둘이켜 보건대, 朱子의 理氣에 대한 解明은 朱子의 全文集中에 散在하지만 그것은 隨時隨處多少 曖昧한 表現도 있어 解釋에 따라서는 相當히 다를 수도 있음을 免하지 못할 것이라 생각된다. 더우기 氣字가 內包하는 範圍는 廣汎하여 前後文脈을 審辨하지 아니하면 그 참 뜻을 읽는 수가 없다. 생각컨대 程伊川이 「所以陰陽者是道也」(程全書 卷一六)라 말할

이 말한다.

「人心은 七情이 되고, 道心은 四端이 된다. 中庸序의 朱子說과 許東陽의 說같은 것을 보면, 二者의 七情과 四端이 됨은 진실로 不同이 없다. …… 그런데 저 道心과 四端의 關係는 비록 人心이 七情이라는 說과 같지는 아니하나, 그러나 道心은 始終을 貫通하는 心을 말하는 것이고, 四端은 始端으로써 心發現에 나아가 그 端緒만을 가리키는 것이니, 또한 少異가 없을 수는 없다. 이것이 平叔에게 답하여 말하는 所以이다. 그러나 잘 보면 또한 그 同歸됨을 통하지는 않을 것이다」¹⁵⁾

즉 人心과 道心の 關係는 七情과 四端의 關係와 같으므로 人心은 七情이요, 道心은 四端이지만, 다만 道心の 心은 始終과 有無를 貫通하여 말하는 것이고, 四端은 情發現의 端緒만을 가리키는 것으로少異라는 것이다.

그런데 지금까지는 四端과 七情, 人心과 道心에 관한 理論을 考察하였지만 退溪思想의 特長은 그 理論의 方面보다도 오히려 그 實踐의 方面에 있는 것이다. 즉 退溪에 있어 그 理論의 人知는 다만 知識이나 形而上學에 그치는 것이 아니고, 그것을 實踐의 으로 踐履하는데 그 目的이 있는 것이다. 그

가 理實氣賤의 思想을 가지고 太極을 天理로 본 것은 眞知實踐에 그 目的을 둔 것이다. 따라서 그는 人格陶冶에 平生을 注力하였고 또 他人과의 問答에도 恒常이 方面을 더욱 強調하였던 것이다. 그는 말하기를

「無事時存養 惺惺而已 到講習應接時 方思量義理(退溪續集 自省錄 一、答李叔獻理)」

라 한 것은 動과 靜을 通하여 居敬함으로써 敬以直內 義以方外할 것을 말한 것이다. 退溪의 이른바 居敬은 主一工夫로서 動靜을 貫通하는 것이다. 즉 無事時는 靜이요, 講習應接時는 動이다. 그는 靜時와 動時의 主一居敬工夫를 다음과 같이 말한다.

「靜일 때는 天理의 本然을 涵養하고 動일 때는 人欲을 幾微에서 決斷한다. 이와 같이 眞積力久하여 純熟함에 이르르면 靜은 虛, 動은 直으로써 日用의 사이에 비록 일이 百起百滅할지라도 心은 진실로 自若하며, 閒雜思慮는 저절로 나의 累思이 될 수 없다」¹⁶⁾

즉 老莊 佛家 등의 靜의 無思 無爲를 反對하고, 居敬工夫로써 動靜을 貫通하여야 함을 強調한다. 그는 窮理보다도 오히려 居敬에 注力함으로써 다음과 같이 말한다.

이 같다. 退溪는 그 中國의 說明에서 다음과 같이 말한다.

「그 中國은 氣稟에 따라가 本然之性을 指出한 것으로 氣稟을 雜하지 아니하고 말한 것이니, 子思의 이른바 天命의性, 孟子의 이른바 性善의性, 程子の 이른바 天性, 張子の 이른바 天地之性이 이것이다. 그性을 말함이 이미 이와 같다. 그러므로 그것이發하여 情이 됨도 모두 그善만 가리켜 말한 것이다. 子思의 이른바 中節의情, 孟子의 이른바 四端의情, 程子の 이른바 어찌不善이라 이름부를 수 있는가라 한情, 朱子の 이른바 性中을 좇아 流出하며 元來不善이 없는 것이라 한情 같은 것이 이것이다.」

즉 四端을 純善인 本然之性의 發로 보아 純理의 發로 보고, 다음 下圖에 이르러서는 情(특히 七情)을 理與氣合으로서의 氣質之性의 發로 보고 說明함에 다음과 같이 한다.

「그 下圖는 理와 氣를 합하여 말한 것이니, 孔子の 이른바 相近의性, 程子の 이른바 性即氣, 氣即性의性, 張子の 이른바 氣質之性, 朱子の 이른바 比得 氣中에 있어도 氣는 스스로 氣, 性은 스스로 性이므로 서로 夾雜하지 않는다고 한性이 이것이다. 그性을 말함이 이미 이와 같다. 그러므로 그것이發하여 情이 됨으로써 理氣가

相須하거나 或相害하는 뜻을 말한 것이다. 四端의情 같은 것은 理發而氣隨之하므로 스스로 純善無惡이니, 반드시 理가發되자 遂行하지 못하여 氣에 掩蔽된然後에는 오히려 不善으로 된다. 七善의情(七情)은 氣가發하되 理가 乘함으로 역시 不善이 있음이 없다. 만약 氣가發하되 不中하여 그理를 藏한즉 오히려 惡으로 된다.」

즉 理氣雜으로서의 氣質之性의 有善惡과 마찬가지로 理氣가 相須하면 理發氣隨과 같이 不善이 있을 수 없으나, 理氣가 相害하면 不善에 托호를 수 있다는 것이다. 그런데 中國에 있어서는 七情包四端을 表示하고, 下圖에 있어서는 七情對四端을 表示하고 있다. 그러므로 이 中下二圖의 趣旨는 若干 相異하지만 退溪의 意圖는 本然之性의 發로서의 四端理發純善을 強調하려는 것으로 보아야겠다.

여하튼 退溪는 性發爲情과 性即理를 鐵則으로 삼으므로 理를 發動底物로 보는 것은 틀림없다. 따라서 後世 退溪의 性情論을 理氣互發說이라 부르게 된 것이다.

다음, 退溪의 人心道心說을 보면 그는 人心을 七情, 道心を 四端으로 본다. 그는 그것을 다음과 같

「대개 사람의 一身은 理와 氣가 합해져 生한 것입니다. 그러므로 理氣二者는 서로 發用이 있는 것이며(互有發用), 그 發도 또 相須합니다. 互發한 즉 각기 所主가 있을 수 있고, 相須한 즉 서로 그 가운데에 있음을 알 수 있습니다. 서로 그 가운데 있는 고로 渾淪으로 말하는 것도 진실로 있으며, 각기 所主가 있으므로 分別하여 말하여도 不可함이 없습니다.」

즉 理氣는 相須하면서 互發한다는 것이다. 互發하므로 그 所主가 다르고 所主가 다르므로 分別할 수 있으며, 相須하므로 渾淪으로서 볼 수 있다는 것이다. 그리고 그 所主에 따라서 그 所指가 다르므로 각기 理와 氣에 分屬할 수 있다 한다. 여기서 退溪는 생과 각하기를 七情도 理에 干涉함이 없는 것이 아니며, 四端도 物(對象)에 感함으로써 動하는 것이니 七情의 感動과 다름이 없는 것이라 한다. 그러나 七情과 四端은 別個의 物이라 하여 말하기를

「만약 七情을 四端과 對立시켜 각기 그 分別을 가지고 말하면, 七情의 氣에 대한 관계는 오히려 四端의 理에 대한 관계와 같으니, 그 發도 각기 血脈이 있고, 그 名目도 모두 所指가 있습니다. 그러므로 그 所主에 따라서 이것을 分屬했을 따름입니다.」
라 하고, 結論적으로 말하기를

「다만 四端인 즉 理發而氣隨之이요 七情인 즉 氣發而理乘之일 따름입니다.」
라 하였다.

그런데 韓國에 있어 退溪 이후 性理學이 主理派와 主氣派로 對立되는 바 그 主理主氣의 用語는 벌써 退溪로부터 使用되어졌던 것이다. 즉 退溪는 위의 命題를 解明하기를

「대저 理發而氣隨之하는 것이 있는 즉 可히 主理로써 말하여야 할 따름이요, 理가 氣의 밖이라 이를 수 없으니 四端이 이것이며, 氣發而理乘之하는 것이 있는 즉 可히 主氣로써 말하여야 할 따름이요, 氣가 理의 밖이라 이를 수 없으니, 七情이 이것입니다.」¹⁰⁾

라 말하였던 것이다.

둘이켜 보건대, 退溪의 이른바 互有發用에 있어 그것을 主理와 主氣로 區別하는 것이 後世 主理派와 主氣派로 對立된 直接的인 動機도 되거니와 退溪가 四端을 理發氣隨, 七情을 氣發理乘이라고 結論을 내린 것은 高峯의 反對에 부딪쳐서 不得已한 것이고, 退溪의 本意는 어디까지나 四端理發, 七情氣發에 있을 것이라 생각된다. 그것은 그가 宣祖에 奉呈한 聖學十圖中 第六圖인 心統性情圖를 仔細히 보면 此

있 있는 것과 같다고 봅니다. 그러니 그것이 性에 있어서 이미 理와 氣로 分할 수 있는 데 情에 이르러서는 홀로 理와 氣로 分할 수 없었습니다. 例證 義惡辭讓是非(四端)는 무엇을 뜻아서發합니까? 仁義禮智의 性에서發한 따름입니다. 喜怒哀懼愛惡欲(七情)은 무엇을 뜻아서發합니까? 外物이 그 形氣에 대하여 中(心)을動함에 對應을 따라서發出한 따름입니다.이로 말미암아 본다면二者(四七)가 비록 모두 理氣의 밖이 아니라 말한지라도 그所從來로 말미암아 素其 그所主를 가리켜 말한 것이니, 이것을 어떤 것은 理라 하고 어떤 것은 氣라 한들 不可함이 있겠습니까?」

즉 退溪는 四端을 仁義禮智의 粹然한 性의 發로서 端緒로 보고, 七情을 形氣(感性)의 發로서의 苗脉이라 본다.

그런데 退溪가 鄭秋巒의 天命圖의 說을 「四端理之發 七情氣之發」이라고 改作하여 줄 무렵에는 天命圖를 그의 獨創說같이 생각하였고, 또 그것에 대하여 理와 氣를 甚히 分別한 것임을 念慮하여 망서리던 차 그가 「朱子語類」에서

「四端是理之發 七情是氣之發 (朱子語類 卷五三)」

이라 한 것을 보고 나서는 確信을 얻었던 것이다. 물이켜 보면, 四端과 七情을 理와 氣에 分屬시킨

것은 中國에 있어서는 朱子를 비롯하여 그 후에도 이미 있었고, 韓國에 있어서도 退溪 이전에도 이미 있었던 것이지만 退溪가 天命圖說을 改作한 때에 이르러 그 뒤 高峯의 反對書翰을 받들 때까지도 그것을 못보았던 모양이다. 따라서 그가 高峯에게 보낸 論四端七情第一書에서 다음과 같이 말하고 있다.

「示喻를 받고 나서 곧 원지를 드리려 했으나 아직 敢히 스스로 그 본 바가 반드시 옳아 疑心이 없다고 할 수 없었습니다. 그러므로 오래도록 發送하지 아니하다가 近來에 「朱子語類」를 봄에 孟子的 四端을 논한末一條에 바로 이 일을 논한 것이 있었읍니다. 그 說에서 말하기를 「四端是理之發이요, 七情是氣之發이라」한 바 있습니다. 古人이 말하지 아니하였던 것입니까? 『敢히 自己를 믿지 말고, 그 스승을 믿어라』 하였읍니다. 朱子는 우리가 스승으로 섬기는 바이며, 또 天下古今이 宗師로 삼는 바입니다. 이 說을 얻어 본 然後에는 바야흐로 愚見이 大謬에 이르지 아니하였던 것을 믿으며, 그리고 當初 鄭秋巒說도 또 스스로 病弊가 없게 되었으니, 고칠 必要가 없었던 것 같습니다」.

그러나 退溪는 高峯의 理氣共發說에 打協的으로 同調하여 理氣渾淪說과 理氣分別說을 折衷함으로써 다음과 같은 結論에 到達한다.

기를

「그러나 각각 일제히 생각하 보니, 子思가 말한 것은 이른바 그 全部를 말한 것이고, 孟子가 논한 것은 이른바 一부분일 것입니다. 대개 人心의 未發는 性이라 이르고, 已發는 情이라 이르며, 性은 不善이 없고, 情은 善惡이 있습니다. 이는 곧 진실로 그런 理致입니다. 다만 子思와 孟子가 나아가서 말한 바가 같지 않습니다. 그러므로 四端과 七情의 區分이 있을 따름입니다. 七情의 밖에 또 四端이 있는 것이 아닙니다.……그러나 四端과 七情을 對舉互言하여 이것을 純理나 兼氣나 말하는 것이 옳겠읍니까?」

라 하고, 또 四端의 善과 七情有善惡의 善을 同一한 價値로 보고 高峯은 말하기를

「생각컨대 四端과 七情을 對舉互言하여 이것을 圖에서 넣으 면서 或은 無不善이라 이르고, 或은 有善惡이라 이르면, 사람이 이것을 볼 때 兩情이 있는 것 같은 의심할 것입니다. 또 비록 兩情을 疑心하지 않는 다 해도 또한 그 情 가운데에 二善이 있어 하나는 理에서 發하고, 또 하나는 氣에서 發한다고 생각할 것이니 合當하지 못합니다.」

라 한다. 이와 같이 高峯은 退溪의 四七分對說을 反對하였던 것이다. 그리하여 高峯은 理氣不離를 固守

하여 다음과 같이 말한다.

「대저 理는 氣의 主宰이요, 氣는 理의 材料입니다. 二者는 진실로 分別이 있지만 그것이 事物에 있을 때는 진실로 渾淪으로서 分開할 수 없습니다(不可分開).」

즉 高峯은 생각하기를 理와 氣는 概念的으로는 主宰와 材料의 分別이 있지만 具體的 事物 즉 具體的 心에 있어서는 理氣는 渾淪으로서 不可分開라主張하고, 그리고 그當時學者들이 孟子의 이른바 四端의 뜻을 잘 理解하지 못하여 四端을 七情과는 判異한 것으로 생각함으로써 四端을 理의 發이라 하여 四端과 七情을 別物과 같이 取扱한다고 다음과 같이 말하고 있다.

「近來學者들은 孟子가 善一邊에 나아가 배내어서 가리킨 뜻을 살피지 못하고 모두 四端과 七情을 區別하여 논하고 있다.」

그러나 退溪는 생각하기를 性을 本然之性과 氣質之性으로 分別한 것이 定說이므로 그와 같이 情도 性發情이므로 四端과 七情으로 分別할 수 있는 것으로 보고 다음과 같이 말한다.

「그러므로 나는 일제히 망녕되게 생각하기를 情의 四端과 七情의 分別이 있을은 마치 性에 本然과 氣質의 다른

「人之一身理氣兼備理貴氣賤然理無爲而氣有欲故主於
賤理者養氣在其中抑賢是也偏於養氣者必至於賤性老
莊是也(同上卷二二與秋巖之)」

라 하여 사람이 도義心을 集積하면 養氣는 在其中이
라 한다. 그런데 退溪의 이 理貴氣賤의 思想을 體系
化한 것이 그의 四端七情論이라 할 수 있다.

周知하는 바와 같이 退溪가 四端七情論을 展開하
게 된 動機는 鄭秋巖의 天命圖로부터 始作하는데,
그 本格的인 研究는 오히려 靑年學徒로서 氣慨浩蕩
한 奇大升(號高峯)의 退溪에 대한 質正과 反問에 크
게 刺戟되고 또 影響받은 데에 있다고 본다. 생각컨대
孟子의 이른바 惻隱 羞惡 辭讓 是非之心이란 四端을
純粹道義心으로서 純善이라 보고, 禮記의 이른바 喜怒哀懼愛惡欲의 七情은 사람의 感性에 直結된 것으
로서 그 中節한 것은 善이고, 그 過不及으로서 中節
하지 아니한 것은 惡이라 보았다. 그런데 四端과 七
情은 모두 已發로서 情으로 보고, 그것을 未發인 性
의 發로 보았다. 이때 鄭秋巖의 天命圖說에 이르
기를

「四端發於理 七情發於氣」라 한 것을 退溪가 修正하
여 주기를

「四端理之發 七情氣之發」

이라고 訂正한 바 있다. 그런데 이 命題가 內包하는
뜻은 사람의 心中에 있는 理와 氣가 서로 單獨으로
發動하여 情으로 되는 바, 四端은 理가 發한 것이고
七情은 氣가 發한 것이라는 뜻이다. 이에 이것이 그
當時學者들 사이에 論難의 對象으로 되었던 바, 奇
高峯은 그 當時의 老儒 金河西의 曉諭로써 四端과
七情을 相對的으로 보지 아니하고 七情中の 善一邊
을 四端이라 보았으며, 또 理氣는 同時共發하는 것
이라主張함으로써 退溪의 理氣互發思想을 砒駁한
바 있다. 여기서 退溪는 四端은 純善, 七情은 有善
惡이라 생각함으로써 四端의 善과 七情의 善사이에
는 價值論的인 高下가 있는 것으로 보았으므로 四端
은 純理의 發로서 絕對善이지만, 七情은 理氣兼發이
므로 有善惡으로서 七情의 善은 相對的 善이라 생. 각
한다. 여기서 退溪는 앞의 命題를 修正하여 말하
기를

「四端之發 純理 故無不善, 七情之發 兼氣 故有善惡(退溪
全書 卷一六, 與奇明彥大升 ○已未)」

이라 하였다. 그러나 高峯은 退溪가 如前히 四端과
七情을 相異한 情이라 생각하는 것을 反對하여 말하

●研究發表●(第一部)李退溪의地位

李退溪의 韓·中·日에

있어서의 地位

發表者 裴宗鎬

△延世大學校教授▽

1. 李退溪의 理氣哲學

朱子性理學이 高麗末葉에 韓國에 傳來되어 本格的으로 韓國의 性理學으로 展開된 것은 李退溪(1501~1570)와 李栗谷(1536~1583)을 雙嶺으로서 이루어진 다. 그런데 退溪는 朱子哲學의 主理의 方面을 더욱 深化함에 있어 中國에 있어서도 性理學의 主理的 發達은 退溪를 凌駕한 것이 없다 하여도 過言이 아닐 것이라 생각된다.

둘이켜 보전대, 退溪歿後約 150年後에 趙聖期(號拙修齋)는 退溪와 栗谷을 評하되, 退溪의 精詳縝密, 栗谷의 高明通達이라 말한 바 있고, 또 親히 退溪를 拜謁問道한 바 있는 栗谷도 退溪의 學을 評하되,

「退溪則深信朱子 深求其意而氣質精詳縝密 用功亦深 其於朱子之意 不可謂不契 其於全體 不可謂無見(栗谷全書卷一〇、答成浩原)」

이라 말한 바 있다.

둘이켜 보전대, 朱子는 太極을 理, 陰陽을 氣라 보고, 理와 氣에 대한 形而上下的 概念的 區別과 實地的 渾淪을 明白히 하였고, 또 太極을 造化之樞紐, 品彙之根柢라 하였다. 이것은 理(太極)를 極尊化함으로서 主理의 方向을 드러낸 것이며, 또 人間存在의 所以然과 所當然으로서 그 理想을 드러내기도 한 것이라 생각된다. 그런데 退溪는 이러한 朱子의 主理의 方面을 더욱 發展시킴으로써 말하기를

「理本其尊無對 命物而不命於物 非氣所常勝也(退溪全書卷一三、答李達李天機)」

라 하여 理를 絕對者로 생각한다. 그리하여 理를 宇宙生成과 人間行爲의 主導者로 보고, 또 말하기를

「太極之有動靜 太極自動靜也 天命之流行 天命自流行也 豈復有使之者歟(同上)」

라 함으로써 理動과 理貴氣賤의 思想을 이루었다. 그리하여 사람을 논함에 있어 道義(理)를 力說하여 말하기를

精微한 理論으로써 儒學에 있어서 어떤 新境地를 開
；했다는 데 있다. 그보다 一生을 통하여 自身이 理解
한 바 敎을 徹底하게 實踐함으로써 敎의 體現者로서
의 東方的 賢人의 生의 한 標本을 後世人에게 남겨주
었다는 點에 있을 것이다.

그러면 이러한 兪溪先生의 敎思想이 現代에 갖는
意義는 무엇인가?

現代의 人間은 極度로 발달한 物質文明의 덕택으
로 外的 自然環境에서부터의 隸屬에서 벗어나 前時代
와는 比較할 수 없을 만큼 豊요롭고, 安樂하고, 便
利한 生活을 營爲할 수 있게 되었다. 그러나 그 反
而 精神的인 面에서는 二重的으로 隸屬狀態에 빠져
있다. 즉 하나는 人間 스스로가 生存維持를 위해 만
들어 놓은 文化的, 社會的 環境 즉 複雜하고 巨大한
制度, 組織, 機構, 施設, 機械 등에서의 隸屬이오, 또
하나 는 人間 自身の 內的인 自然性이라고 할 수 있는
가지가지 衝動과 慾望과 情動 등에서의 隸屬이다. 이
러한 二重的인 隸屬狀態에 있어서 現代人은 精神的
으로 完全히 無力하고 不自由하고, 不安한 存在로 되
어 버린 것이다. 그리하여 現代人은 이러한 二重的인

隸屬狀態에 빠져 있으면서도 그 事實을 깨닫지 못하
고 자기가 自由롭고 幸福한 삶을 누리고 있는 양으
로 錯覺하고 있다.

이것이 이른바 人間의 自己疎外 내지 自己(主體性)
喪失의 狀態인 바, 現代의 思想家들이 모두 至大한
關心을 가지고 解決코자 하는 課題이다. 人間은 어
느 時代 어느 社會의 人間을 莫論하고, 本性的으로
이러한 自己喪失의 可能性을 가지고 있다. 그리고
거의 大部分의 사람들은 實際적으로 自己喪失의 狀
態에 빠져 있다. 그러나 物質文明에 매혹된 現代人
의 경우 그 自己喪失의 程度는 現代의 物質文明의
特殊性으로 말미암아 以前의 어느 時代보다도 한결
徹底한 바가 있다.

現代人의 이러한 切迫한 狀況에 대하여 現代의 哲
學者들 間에는 여러가지 診斷과 處方이 論議되고 있
거니와, 人間이 自己의 心身과 外物을 다같이 主宰
할 수 있는 참된 主人이 될 수 있는 存心養性의 道
를 親切丁寧하게 가르쳐 주고 있는 兪溪先生의 敎思
想도 現代人의 狀況에 대한 한 가지 處方이 될 수 있
을 것이다.

道德의 本性이다. 따라서 敬은 人間의 道德의 本性의 自覺의 方法이요, 人間의 本來的 主體性 確立의 筈이라 할 수 있다. 退溪先生은 奇高峰과의 四・七論辯에서 『仁義禮智의 性이 睟然히 내 속에 자리잡고 있다』고 吐露했거니와, 이것은 오랜 敬工夫를 通한 退溪自身의 本來的 主體性 確立의 體驗을 表明한 것이리라 하겠다.

그러면 退溪先生은 이 敬을 通하여 窮極의 으로到達하고자 한 경지는 무엇이었는가? 盧伊齋에게 答한 글에서 『誠은 하늘의 道이요, 誠하려는 것은 사람의 道이다. 學者가 努力해야 할 바이니, 애써 誠에로 나아가려면 오직 敬에 힘을 따붙이리라. (誠者天之道 誠之者 人之道 學者之所當勉也 而欲強而進誠亦惟用力於敬而已)』¹³ 하고 金而精에게 주는 글에서 『主一의 一은 不二不雜의 一이요, 또는 專一의 一이고, 誠을 가리켜 한 말은 아니다. 但能히 一이 되면 誠이 된다. (主一之 一 乃不二不雜之一 亦專一之一 非指誠而言 但能一則誠矣)』¹⁴ 고 하였다.

敬의 純熟하게 닦아지면, 宇宙의 根本原理인 誠에 直接 合하게 된다. 그러므로 退溪先生은 聖學十圖割에서 敬을 잘 닦아나 가면, 『德行이 穆倫을 떠나지

않게 되고, 天人合一의 奧妙한 경지를 얻게 된다. (德行不外乎穆倫 而天人合一之妙, 斯德矣)』¹⁵ 고 하였다. 天人合一의 경지 그것은 곧 聖人의 境地이다. 그리고 보면 退溪先生이 強調한 敬은 곧 저 天人合一의 聖스러운 境地에 이르는 길이고 이 길이나니 곧 人間은 聖스러운 境地에 이르는 커녕 나아갈 수 도 없다고 할 것이다.

위의 解說을 整理한다면, 敬은 散漫해지기 쉬운 우리의 精神을 集中統一하는 길이며, 그러한 精神의 集中統一을 通해서 人間의 人格의 主體性(性)을 回復 確立하는 길이다. 이러한 存心養性의 方法으로서의 敬은 또한 日常의 實踐躬行을 通하여 天地의 原埋인 誠과 合하려는 人間的 誠實의 길이며 그것은 마침내 天人合一의 聖人의 境地에 이르는 길이기도 하다. 이 目標을 향해 이 길을 처음부터 끝까지 걸어가자는 거기에 우리는 一般的으로 儒學의 그러고, 특히 退溪學問의 本領과 眞面目을 똑똑히 볼 수 있다.

要컨대 退溪先生의 偉大性은 그가 敬에 關한 그의

¹³ 退溪集 卷五十

¹⁴ 退溪集 卷五十二 第九十三張

¹⁵ 退溪集 卷五十七

바로 通하는 表現이다. 그런데 存心이 되지 않은 狀態의 나에게 있어서는 心의 비록 肉身의 主宰者라 할지라도 참된 意味의 나의 主人이 될 수가 없다. 그 出入이 無常하기 때문이다. 이러한 나의 心은 한갓 邪念에 不過하다. 存心이 온전히 되어 나의 마음 이내 속에 뿌리를 박고, 確固히 安着할 때 비로소 心은 身의 主宰者로서 主人자리에 앉게 되고, 그리 되면 여태까지 出入이 無常하던 邪念이 犯接을 못하게 되는 것이다. 閑邪存誠이나 其心收斂不容一物은 모두 이러한 바탕 위에서 理解될 수 있다. 勿助勿忘, 非着意非不着意는 存心함에 있어서 지나친 緊張도 放逸도 避해야 한다는 方法的인 問題이다. 그리고 心은 本來虛靈不昧한 것인데 그렇지 못하고, 昏昧하게 되는 까닭은 存心이 되지 않았기 때문이다. 온전히 存心이 되면 心이 그 本來性을 回復하여 常惺惺하게 되고, 또 每事에 接應함에 있어서 그때 그때의 對象에 主一하여 無適하게 되는 것이다. 勿論 主一無適, 勿忘勿助 등 앞서 列舉한 事項들이 存心の 結果가 아니라 存心の 方法임은 말할 것도 없다. 그런데 이러한 存心の 方法이 곧 敬이오, 敬工夫를 通해서 存心이 可能해진다. 그러므로 退溪學問의 主眼點

은 바로 이 敬工夫에 있다 하겠으며 聖學十圖의 『心은 一身의 主宰요, 敬은 一心의 主宰라』고도 하고, 『敬은 一心의 主宰이면서 萬事의 本根이라』고 말한 것은 이러한 退溪先生의 學問의 立場을 端的으로 表現한 것이라 하겠다. 그런데 여기 敬은 一心의 主宰라고 한 말은 무슨 뜻일까? 이것을 풀이한다면 敬을 通하여 나는 마음의 集中統一(存心)을 이룰 수 있거니와, 진실로 이러한 存心の 狀態에 있어서 비로소 나는 나 自身の 마음 즉, 나의 모든 衝動과 感性和慾望 등을 다스릴 수 있는 道德的인 나의 主體(性)가 回復 確立된다는 뜻일 것이다. 이러한 意味에서 敬은 곧 一心의 主宰인 것이다.

그런데 本來 敬은 周易의 『敬以直內』에 그 淵源을 가진 것으로서 元來는 神聖한 對越의 存在라든지 또 는 그의 命令인 倫理的 規範에 대해서 慎其獨하고, 戒懼謹愼하는 그러한 人間의 宗教的, 倫理的 態度를 뜻하는 概念일 것이다. 이것이 宋代에 와서 儒學思想의 哲學化, 內面化의 傾向을 따라 存心養性の 方法으로서 哲學的, 方法論的으로 確立되고 體系化된 것으로 본다. 그런데 性理學에 있어서 性은 곧 理이고 人間에 있어서의 理는 곧 仁義禮智의 根源으로서

이다. 그는 말하기를 『前賢들이 敬을 解說한 것이 똑같지가 않으니 모두 自身이 본바에 따라 形容하고 說明했기 때문이다. 그러나 어찌 그 뜻이 다를 수가 있겠는가? (前賢訓敬不一 蓋各以所見形容說出耳 豈有他哉)』 하였다. 前賢들의 解說이란 즉 程子의 『主一無適』, 『整齊嚴肅』, 謝上蔡의 『常惺惺』, 尹和靖의 『其心收斂 不容一物』들을 말함이다. 退溪는 敬에 대한 이들 諸家의 見解를 한 가지 뜻으로 融合貫通시켰던 것이다. 이러한 會通的인 理解를 바탕으로 하여 그는 敬에 대하여 多樣하게 說明했던 것이다. 그런 데 退溪先生은 敬을 勸獎함에 있어서 먼저 整齊嚴肅에 힘을 強調하였다. 整齊嚴肅이란 外樣을 端正히 하고 表情을 嚴肅하게 가진다는 뜻이다. 그러나 整齊嚴肅의 目的이 外樣의 端正에 그치는 것이 아니다. 退溪는 말하기를 『莊齊整肅』은 바로 마음을 간직하게 하는 바이다. (所謂莊齊整肅者 正所以存其心也)』고 하였다. 마음을 간직한다는 것 즉 存心은 敬에 대한 重要的表現이다. 사람은 누구나 마음(心)을 가지고 태어났다. 그러나 나의 마음이란 상(上)에 肉身에 깃들여 있는 것은 아니다. 心の作用인 思念은 自由로 위내 肉身으로부터의 出入離

脫이 無常하고, 한 가지 事實을 思閑한다 할지라도 그 思惟對象과 인제나 함께 있는 것이 아니라, 思念은 間斷없이 流轉하기 마련이다. 心은 身의 主宰인 데 主宰者인 心이 나를 떠나 있는 狀態下에서의 나의 言動이 올바르게 徹底할 수가 없다. 그러므로 「大學」에서 『마음이 간직되어 있지 않으면 보아도 보이지 않고 들어도 들리지 않는다. (心不在焉 視而不見 聽而不聞)』고 하였고, 孟子는 『學問한다는 것은 별다른 것이 아니고, 흠어진 마음을 되돌이키는 것이다. (學問之道 無他 求其放心而已)』고 했던 것이다. 제 마음을 제 안에 항상 간직하고자 하는 努力, 그것이 곧 存心工夫이다. 存心工夫는 一旦 敬工夫의 다른 表現이라고도 할 수 있다. 敬에 關한 여러가지 表現들, 求放心, 操存, 惟邪存誠, 主一無適, 其心收斂 不容一物, 勿助勿忘, 非着意 非不着意, 常惺惺 등은 곧 表現들이 모두 이 存心과의 關聯下에서 理解가 可能하다. 求放心, 操存은, 자꾸만 내달으려는 마음을 붙잡아 간직한다는 뜻으로, 存心和

⑨ 소상

① 退溪集 卷之二十九 第十一張

② 原本大學 五七章

③ 孟子 告子上

과 敬에 대한 省察을 勉勵한다. 然則 其 深化시킨데 그의 學問의 特色이 있다 할 것이다. 敬은 實로 退溪學의 要諦이다.

弟子 金惇叙에게 준 글에서 『사람이 學問을 하는 데 있어서 일이 있거나 없거나, 생각을 하거나 앉거나를 莫論하고, 오직 敬으로써 主를 삼아야 한다. (大抵人之爲學 勿論有事無事 有意無意 唯當敬以爲主)』고 하고, 弟子 李德弘과의 對談에 있어서도 『學問을 함에 있어서는 무엇보다도 먼저 主宰를 세워야 한다. 어떻게 해야 主宰를 세울 수 있을까? 敬이 可히 主宰가 될 수 있다. (先生曰爲學莫如先立主宰 曰如何可以能立其主宰乎 曰敬可以立主宰)』고 하였다.

이러한 敬에 대한 退溪先生의 力說은 一一이 枚擧할 수가 없다. 그리고 이와 같이 敬을 重視하는 그의 態度에는 平生 變함이 없었다. 그의 學問이 무르익은 68歲時의 著作인 戊辰六條疏와 聖學十圖劄에 있어서도 한결같이 聖學은 敬으로써 爲主함을 強調하고, 『敬은 마음의 主宰이고, 萬事의 本根이다. (敬者 一心之主宰 而萬事之本根也)』 『心은 一身의 主宰이고, 敬은 다시 一心의 主宰이다. (盖心者, 一

身之主宰而敬又一心之主宰也)』 『敬을 지닌다는 것은 생각함과 배움을 兼하고, 動靜을 貫通하고, 內外를 合하고, 顯微를 하나로 하는 길이다.』 (持敬者又所以兼思學 貫動靜 合內外 一顯微之道也)』 는 등의 表現으로 極口 敬을 力說하였다.

結局 退溪先生에 있어서 敬은 學問의 要諦로서 退溪先生은 이 敬을 修行하여 그 醇熟한 境地에 이르렀음을 그 自身の 學問의 課題로 삼았던 것이다.

그러면 敬의 內容은 무엇인가? 敬에 關한 退溪先生의 解說은 多樣하다. 盧蘇齋에게는 『主一』로써 說明하고①, 南時甫에게는 『勿忘勿助』, 『非着意 非不着意』 등으로 說明하고②, 金而精에게는 『整齊嚴肅』으로써 說明하였다.③ 이것은 勿論 退溪先生의 敬을 隨時隨處에 自在롭게 解說한 데서 나온 多様な 表現

- ① 退溪集 卷五十八 第十七張
- ② 退溪全書 下 第七九五頁
- ③ 退溪集 卷之七 第十九張
- ④ 退溪集 卷之七 第十九張
- ⑤ 退溪集 卷之七 第八張
- ⑥ 退溪集 卷之十 第二十五張
- ⑦ 退溪集 卷之十四 第十五張
- ⑧ 退溪集 卷之二十九 第十三張

어전이라고 지목되는 俞大齋의 「大同嘉言善行」의 出例
內容에 있어서의 李退溪 一二回、李栗谷 九回、이
曹南溟 五回、趙靜菴・金恩齋・黃朽淺 各 四回(實庵派
學者는 出例 零인데 成立時期로 보아 當然하다 생각된다)
라는 出例 頻度 構成과 比較하여 볼 때 進溪 朴在馨
이 李朝後期の 全般的인 道統風土 속에서 특히 退溪
에 傾倒하였던 모습을 엿볼 수 있다.

그러나 進溪 朴在馨과 退溪思想과의 연관은 그의
著 「海東續古鐘重磨方」과 「陶山至言」의 二書에 있어
서 현저하다.

특히 「陶山至言」은 退溪의 言行을 集錄編成하여
海東論語라는 形態에서의 國學을 樹立하려 하였던
것으로, 全二冊 一二三張이나 되는 手稿本은 淸道郡
薪旨洞의 百榴園에 所藏 現存하고 있으며, 아직은
刊行되어 있지 않다.

本報告에 있어서는 이 二著를 紹介하면서 進溪 朴
在馨이 近代指向의 激動하는 十九世紀中葉期에 있어
서 退溪思想을 어떻게 把握하여 世상에 行하게 하려
하였던가 하는 그 思想構造를 考察하여 보려는 것이
다.

●研究發表●〈第三部〉

退溪先生の 敬思想과

그 現代의 意義

發表者 李 完 栽

(嶺南大學校教授)

新儒學이라고 일컫는 性理學을 集大成한 朱子
學問의 旨, 즉 儒學의 學問의 理念을 實現하고 學問
의 目的을 達成하는 方法으로서 居敬과 窮理, 즉 行
의 體驗과 知的, 理論的 追究와를 아울러 勸勉하고,
이 兩者를 다같이 重視하기는 하였지만 그 自身의
學問의 努力은 行的 體驗의 面보다 窮理 즉 宇宙와 人
間에 관한 理論的 探究面에 더 精力的으로 傾注되었
고, 또 그의 學問의 力量도 이 面에서 더욱 빛나게
發揮되었다고 하겠다. 이에 대하여 退溪先生의 경우
는 窮理面을 輕視한 것은 아니지만 行的 體驗인 敬을
學問의 方法으로서 더 重視하고, 그 自身 敬의 體驗

三、李退溪承孟子四端爲道德性體之說、又承朱子理氣心性之論、建立四端爲「理發而氣隨之。」而將七情貶屬爲「氣發而理乘之。」此係尊理貶氣之觀念所致。對道德至上物欲退避之存養上、至爲有功。

四、朱子主「學者莫先於窮理、」退溪主「主敬爲日用第一義、」二儒雖各有所先、而目的俱在「物我一理」「心事合一」。

五、今日人類追求物質生活、忽略精神價值、人間疏外、帶來不安與紊亂、宜以朱子與退溪的理氣思想重建未來人類文化的哲學體系。

●研究發表●

進溪朴在馨論

——退溪思想的十九世紀展開相——

發表者 渡 部 學

△武藏大學教授／

進溪朴在馨(一八三八—一九〇〇)은 密陽朴氏第十二

世 進遙堂 朴河溪(一四七九—一五六〇)、曹南溪、慶慎齋外道交、不仕)의 後裔로、慶尙北道 清道郡 錦川面 善旨洞(舊名 仙遊)에 居住하여 高宗 庚午(一八七〇)에 進士에 合格하였으나 不仕、「杜門著書」에 專念한 十九世紀 中葉의 在野學者로 「文學德行踐履篤實」로서 알려진 人物이다.

그의 著書 文集은 七〇卷을 넘는데 「海東續小學」、「海東續古鑑重磨方」은 刊本이 세상에 行하여졌고 文集 八卷도 刊行되어 있다.

「海東續小學」에 대하여는 이미 詳細히 考察하여 報告한 바이나、同書는 「我東前輩言行」의 「吾熟於見聞」한 것을 朱子小學의 編成形式에 따라 編集、朝鮮 童蒙의 「感發而興起」하기의 速한을 期한 (李裕承序)、初學入門教科書로서 民間에 널리 流布하였다. 同書는 壬午(一八八二)년에 이루어져 初版은 甲申(一八八四)년에 板行되었다. 이 海東小學 가운데 취급된 嘉言善行事例總數中에 있어서의 出例回數로는 退溪先生이 가장 많아 三〇회에 달하고 있으며、趙靜菴의 一三回、李栗谷의 一一回、曹南溪의 一〇회가 그 다음이고、李雅亭·李芝峰 二人의 實學派學者는 함께 四回씩 出例되어 있다. 이것을 十八世紀 中葉에 이루

송하여 道德의 形而上學을 建立하고, 居敬은 存養과 心의 未發已發을 省察하는데 있고, 窮理는 事物의 所當然과 그 所以然을 理解하여 뜻이 疑惑됨이 없고 行實이 어긋남이 없는 데 到達케 하는데 있다.

二、李退溪는 朱子의 理氣論을 계승하여 理와 氣의 不雜性에 重點을 두고, 理가 貴하고 氣가 賤함을 주장하여 理를 높이고 氣를 깎아내려 理의 價値를 確立하였다.

三、李退溪는 孟子의 四端을 계승하여 純粹한 道德性의 本體說로 삼았고, 또 朱子의 理氣 心性의 論을 계승하여 四端은 「理發而氣隨之」이고, 七情은 이것을 貶하여 「氣發而理乘之」에 屬한다는 理論을 建立하였다. 이것은 理를 높이고 氣를 깎아내리는 觀念에서 所致이다. 道德을 至上으로 하여 物欲을 退却시킨 存養에 대해서는 至極히 功이 있다.

四、朱子는 一배우는 이는 窮理보다 먼저 할 것이 없다」하였고, 退溪는 「主敬이 日用에 있어 第一義가 된다」고 하였으니, 두 儒學者가 비록 각각 自己대로 먼저 할 것이 있었으나 目的은 다 「物我一理」 「心理合一」의 一致이다.

五、今日에 있어서 人類가 物質生活을 追求하고 精

神價値를 소홀히 하여 人間이 疏外되어 不安과 紊亂이 초래하니, 여기에 應當 朱子와 退溪의 理氣思想으로써 未來의 人類文化의 哲學體系를 重建해야 할 것이다.

△李篪衡譯

〔原文〕

朱子學與李退溪

蔡 茂 松

△中華民國 國立成功大學教授

一、理氣論・心性論・及居敬窮理、是朱子學的三大體系、朱子於此三大問題、各有具體之內容及其理論的體系。理氣論用以解析宇宙萬物之化生、心性論則承理氣思想而建立道德的形而上學、居敬則在存養省察心之未發已發、窮理則在了解事物之所當然及其所以然、以達到志不惑而行不謬。

二、李退溪承朱子理氣論而着重理氣之不雜性、主張理貴氣賤、尊理貶氣、確立理的價値。

되어야 할 것이라 할 것이다.

退溪가 理想으로 하는 聖賢 中和의 境地라 함은 佛敎나 道敎에 있어서 無欲, 滅情이 아니라 人間의 意欲(中節之欲)을 肯定하여 過欲을 制限하며 調節하는 것이다. 中庸의 이른바 喜怒哀樂이 일어난 때 이것을 禁하는 것이 아니라 節度에 맞추어 調和를 이루어야 한다고 하는 感性和 理性이 中和를 이룬 思想이다. 中和가 아닐 때에 不和요, 戾이 되는 것이지, 欲望自體를 戾이라 보는 것이 아니다.

後進國에 있어서는 人間의 意欲을 高취하고 自由로운 競爭을 의식적으로 覺醒시켜 현실에 대한 積極的 參與意識을 일깨운다. 勞動精神을 진작하고 生産意欲과 企業家精神을 기르게 한다. 工業化, 産業化, 民主化를 그 슬로건으로 삼는다. 그러나 高度로 成長한 先進國에 있어서는 도리어 人間을 工業社會의 物質的 社會의 人間疏外的 矛盾으로부터 解放시켜 내려고 하는 것이 그들의 새로운 휴머니즘 運動이다. 다시 말하면 現代 人工文化의 도전으로부터 人間의 位置를 再確保하려는 것이다.

이와 같이 人間化의 運動이 要求되는 現代工業文明社會에 있어서 李退溪의 天理를 體得, 體認한 成

熟한 全人的 人間像 즉 共同體意識을 작성케 하는 人間像(重經統以全仁孝(戊辰六條疏第一條))은 우리와 關係없는 前近代思想이 아니라 現代가 要求하는바 람직한 哲學이며 오늘날의 바람직한 人間像인 것이다. 退溪의 哲學은 天과 人이 만나고 人과 物이 만나며 人과 人이 만날 수 있는 人道精神으로서 現代精神史에서 復活시키고 再吟味해야 할 現代의 哲學이며, 人類歷史를 展望하는 未來의 哲學이라 할 것이다.

●研究發表●〈第二部〉

朱子學과 李退溪

發表者

蔡

茂

松

△中華民國 國立成功大學教授▽

一、理氣論・心性論 및 居敬窮理는 朱子學의 三大體系이다. 朱子는 이 三大問題에 대하여 각각 그具體的 內容과 理論的 體系가 있다. 理氣論은 宇宙萬物의 化生을 해석하고, 心性論은 理氣思想을

때만이 兩面의 接近이 可能하다고 본다. 그러므로 이같은 方向에 더 깊은 哲學的 理解가 要求된다. 靈肉의 雙全思想은 現代가 要求하는 思想이며 韓國思想의 特徵이라고도 하겠다. 性理學上의 人間 特히 退溪의 人間觀과 Vitality와 Totality를 가진 것으로 全人的, 人格의 인적인 行動科學에 있어서의 엄밀한 分析和 宗教에 있어서의 嚴肅性和 洞察力을 갖고 있는 眞理의 可能性을 믿고 모든 學問分野의 調和와 發展을 이룰 수 있는 열쇠라고 생각된다.

退溪의 哲學은 단순히 科學的 明哲性만을 強調하는 것이 아니라 眞理의 窮極的 追求는 終局에 있어 最高善에 到達하려는 것이다. 다시 말하면 論理性和 倫理性을 分離하지 않고 人間本能的 根源에 있어서 明明德의 明德과 明之가 둘이 아닌 하나임을 밝혀 행하는 哲學이라 할 수 있다는 것이다. 論理的 純粹理性보다도 人倫的 實踐理性에 內包시킨 哲學이다. 따라서 人間學的 意義를 定立시켜 가장 人道的인 요 人間의 生命을 가장 所重히 하는 價値의 哲學이라 하겠다. 이는 곧 「成人之美, 不成人之惡」의 孔子의 말 뜻을 實踐한 哲人의 大賢이라 할 수 있다.

이러한 意味에서 非人間化的 現代社會에 있어 退

溪哲學은 一大 光明을 던져 준다고 하겠다.

退溪의 溫柔敦厚한 人間像은 메마른 現代社會를 薰蕕하게 感化 感動케 할 것으로 믿어 마지 않는다. 退溪 末年의 力著이며 退溪哲學의 總決算이라 할 수 있는 「聖學十圖」와 나라이에 올린 「戊辰六條疏」에 보면 政敎의 道理가 잘 드러나 있어 그 準極을 알게 하며, 現代의 病理를 治癒할 수 있는 原理와 方法도 들어 있음을 알 수 있다.

「畏敬不離乎日用 而中和位育之功可致 德行不外乎彝倫 而天人合一之妙斯得矣(聖學十圖劄子)」

中和位育의 實功을 日用當行의 素行에서 實踐한다고 한 것과, 畏敬을 上天에만 하는 것이 아니라 日用動靜에서 떠나지 않는다고 하는 態度는 退溪哲學의 精粹라 할 것이다.

朱子學, 退溪學의 窮極的 目的은 中和位育하고 天人合一의 妙를 얻게 하려는 것이라 할 수 있다.

「義精仁熟 欲罷不能 而忽不自知其入於聖賢中和之域矣……措世於隆平 納民於仁壽(戊辰封事)」

聖賢中和의 境地에 到達하려면 義精仁熟하여 欲罷不能하게 되는 樂善不倦의 悅樂의 샘물이 솟아나야 한다. 이때의 欲罷不能의 意欲은 善意志로서 肯定

명의特徵이라 하겠다. 基本된哲學이 利에 있고 義에 있지 않다. 따라서 現代는 人間도 手段觀하고 目的으로는 對하지 않는다. 利己主義的 自己中心으로 남을 상대하므로 形式은 自由主義時代라 하지만 其實은 混亂과 閉鎖와 分裂의 현상을 막을 길이 없다. 哲學의 으로 말하면 存在와 所有를 混同하는 時代가 된 것이다.

現代를 哲學精神史上에서 考察한다면 非義理의 時代라고 부를 수 있다. 分析하고 計算하고 하는 人間의 合理主義的 知性이 科學技術文明을 이룩해 놓았지만 그러한 知性은 道具化된 知性에 지나지 않는다. 科學技術文明白體는 무엇을 위해서 奉仕할 것이며 어떻게 利用될 것인가를 생각하는 理性은 忘却埋沒된지 오래이기 때문이다. 退溪의 尊理、主理思想은 天理(宗教的)、性理(哲學)、義理(倫理)、그리고 事理 物理 등의 各領域을 連繫시킬 수 있다. 現代諸學問의 專門化、個別化、孤立化、斷絶化 現象을 補完할 수 있다는 데서 現代哲學의 意義를 갖는다.

科學技術白體를 否定한다거나 疎忽히 하자는 뜻은 아니지만 科學은 아무리 發達한다 해도 科學 以上の 것이 될 수 없다. 人間 相互問의 不信과 社會的不

條理는 合理的、科學의 힘만으로는 治癒될 길이 없는 것이다. 人間性的의 回復은 道德的 善意志인 德性의 啓發과 陶冶로부터 이루어진다고 하겠다. 그러나 오늘날 科學의 思维의 弱點은 宗教의 힘으로 心靈의 救濟와 社會의 淨化 그리고 國際間的의 平和를 期하려 한다. 그러나 宗教(天)를 中心한 領域과 科學(地)을 中心한 領域 사이의 兩極化의 矛盾을 解決하기에는 그 간격이 너무나 크다고 하겠다. 二律背反的으로 느껴지는 科學과 宗教의 二元性에 對하여 어떻게 接近할 수 있을까? 從來의 二元的 研究에서 오늘날에는 有機性和 統一性이 要求된다. 이 두 次元을 一元化하는 통로를 찾으려 한 것이 儒學哲學、性理學의 立場이다. 이는 곧 人間에 對한 理解이다. 人間에 對한 理解가 종전과는 달라져야 한다는 것이다. 人間은 땅의 存在로서 生理와 心理와 社會性을 지닌 同時에 天德의 要素인 虛靈不昧한 Spiritual Being 이라는 것을 忘却해서는 안 된다는 것이다. 이 Spiritual Being과 단순한 理性이나 知性、心、Mind가 이해할 것이 아니라 Personality의 개념 이상으로 人間은 天命之謂性으로서 神聖性을 所有한 天道를 이어받은 者라는 특수한 存在로서 그 概念을 深化할

性」 또는 「論語」의 「性相近、習相遠」의性으로서人間自我의 先天的 本性을 가리키는 만큼 人間 主體性에 澈하려는 學問이다. 「性卽理」라 하지만 理보다도 性의 概念이 더욱 本源的이다.

性理學의 領域이 宇宙論(理氣說)、人性論(性情論)等多樣하게 문제되지만 李退溪의 性理說에 있어서 人間學의 領域에 中心을 둔다. 退溪는 朱子를 宗師로 삼아 그 學說을 金科玉條로 받는다. 그러나 單純한 依樣이 아니라 그 眞意를 吟味하고 體認하여 懇切精到하게 自己化 하는 데 힘썼다.

「由是而旁通直上 則可與沂伊洛而達洙泗 向之所云 聖賢傳 果皆爲吾之學矣(朱子書節要序)」

程朱를 배우고 孔子에 達하는 것이 모두 吾之學이라 하여 主體적으로 把握하려는 態度는 참으로 哲學하는(philosophieren) 姿勢라 할 것이다. 孔子의 이른바 爲己之學이라 하겠다. 退溪는 成熟한 自己完成을 爲하여 努力하였으며 이 成己는 곧 他的 完成인 成物이 되어 偉대한 教育的 效果를 이루어 그 影響이 韓國、日本、中國에까지 미쳐 수백년의 儒宗으로 東아시아에 있어 道德、文化 건설에 根幹을 이루어 왔다. 그러나 오늘날에 있어서 儒敎文化圈의 諸民族

들은 西歐의 거센 近代化의 물결에 휩쓸려 傳統的 價值觀은 흔들리기 시작하였을 뿐 아니라 科學技術 文明을 最大의 무기로 삼는 現代 產業社會는 날이 갈수록 實利至上主義의 西歐化의 拍車를 加하는 同時에 傳統文化에 대하여는 前近代의 낡은 잔재로 여길 뿐 아니라 도덕적 가치관념까지도 否定하려 한다. 東洋의 또는 西洋 中世的 禁欲主義로부터 人間의 感性과 欲求를 無制限 開放하고 자유경쟁을 원칙으로 하여 技能主義、能率主義、合理主義를 德目으로 삼는 現代社會는 科學技術을 專門化하여 富國과 强兵에만 沒頭하게 된다. 따라서 현대사회의 가장 두드러진 特徵은 機械化의 현상과 組織化의 현상이다. 이같은 현상은 人間疏外의 大矛盾을 빚어내게 되었다. 機械와 物質은 얻었으나 人間은 喪失하게 되었다. 人間이 만든 피조물로서의 機械는 도리어 創造主인 人間을 그 奴隸로 轉落시켰다. 在來의 「德者本也、財者末也」라한 價值觀이 倒置되어 現代는 「財者本也、德者末也」라는 현상을 露出하게 되었으니, 「孟子」의 이른바 「上下交征利」의 時代가 되고 말았으며, 「大學」의 外本內末이면 爭民施奪이라 한 바와 같이 混亂과 갈등의 極을 이루고 있는 것이 現代文

또한 純正한 生命을 가득히 담은 것으로 하여 그 發展에 參與함이 있었던 것은 무엇보다도 잘된 일이다. 이것은 崎門派의 靜坐體認論이나 知識說 등을 보면 분명할 것이다. 朱子學이 提示하는 人倫中心의 世界觀도 그러하거니와, 그것을 背景으로 하는 바의 敬虔하고 靜深한 存養의工夫야말로 가장 注目을 받을 만한 가치가 있다고 생각된다. 왜냐하면, 그것은 人間의 「참다운 主體性」의 確立과 養成에 緊要不可缺의 것으로 생각되기 때문이다. 朱子는 青年 시절에 師父로서 섬겼던 劉屏山으로부터 이른바 「木齋」를 받았는데 거기에서 工夫는 실로 이것에 가장 適合한 것의 하나라고 할 수 있을 것이다. 그것은 다음과 같은 것이다.

木晦於根、春容晳敷。

人晦於身、神明內腴。

〈安 炳 周 譯〉

●研究發表●〈第三部〉

李退溪의 哲學思想과 現代文明

發表者 柳 承 國

〈成均館大學校教授〉

儒學의 本領이 人權을 옹호하고 尊重하는 仁道精神에 立脚하여 있는 만큼 人間의 自由와 平等과 平和意識이 그 根底를 이루고 있음을 잊을 수 없다. 天命思想이 帝王이 百姓들을 支配하는 原理로 惡用되기도 하였지만, 人間 누구나를 莫論하고 天命을 지니고 있으므로 帝王의 暴政에 저항할 수 있는 理論의 根據와 基礎를 賦與한 것을 알아야 할 것이다. 性理學은 이러한 原理를 深化하고 普遍化한 것이 그 特徵이다. 따라서 人間主體를 떠나서는 性理學은 成立할 수 없고, 自己를 喪失한 性理學은 反性理學的이다.

性理學에 있어서 性이라 함은 「中庸」의 「天命之謂

根幹으로 한 것은 自他共存의 愛의 理、心의 德인 仁이나, 朱子에 의하면 이것은 天地의 生德이라 하고, 朱子는 이 理의 體得과 實踐에 注力하였다. 科學과 道德이 分離되어 있는 現代의 學問을 볼 때 朱子의 이 같은 學問態度는 一顧의 價値가 충분할 것이다. 朱子는 이와 같이 人倫主義에 立脚하였다고는 하나 現實의 諸相을 直視할 것을 忘却하지는 아니하였고, 人情의 幾微를 살피 權謀術策의 秘奧를 窮究할 것을 게을리하지 아니하였다. 그러므로 그는 단순히 理想을 높이 들어올려 그것으로서 끝나는 것으로 생각하지는 아니하였다. 이와 같은 態度야말로 참으로 理想을 살리는 것으로 이 또한 理想主義者에게 있어서는 좋은 教訓일 것이다.

二元論의 構造를 갖는 朱子의 理想主義도 한 발작만 잘못되면 佛氏의 虛弊나 申·韓의 慘酷의 弊에 떨어지는 憂慮가 생긴 것이다. 또 窮理에 있어서도 마음의 存養이라는 實踐의 工夫의 要를 잊고서 오로지 知識을 求하고 思辨을 弄한다면 理의 生命體를 枯死케 하여 이른바 「渾沌」을 죽이는 過誤를 犯하는 愚行을 저지르지 않는다고는 할 수 없다. 朱子沒後의 儒學은, 혹은 唯理的인 理氣一元의 世界觀에서서, 窮

理에 있어서도 마음의 存養에 注力한 朱子學이 明初에 일어나고, 혹은 切至한 靜敬의 存養에 從事하여 理의 眞은 體認을 主旨로 한 朱子學이 明末에 일어나고, 혹은 銳敏한 道德的 感知에 理의 存在를 自覺하여 唯心的인 世界觀이나 人性觀을 세운 陽明學이 明의 中期쯤에 勃興하여 時世를 風靡하고, 혹은 唯氣의 一元論을 제창하여 그 立場에서 朱子의 唯理論이나 陽明의 唯心論을 佛老의 虛學으로 斷定하여 이것을 痛論하고 復古學을 說한 一派의 儒學이 明末에 胎動하여 清朝에 興起하였으나 이들은 모두 이상에서 서술한 諸弊를 救하려 한 것이다. 明末로부터 清朝에 興起한 唯氣의 思想도 日本의 儒者를 鼓動하여 古學派의 擡頭로 되었으나 이들 思想은 보기에 따라서는 虛에서 實로의 展開를 必然으로 하는 中國의 傳統에 由來하는 바가 있는지도 모르나, 佛敎思想을 超克하여 傳統의 儒敎를 深遠한 形而上學으로 해서 昇華시키고, 東洋思想史 위에 위대한 功績을 남긴 理學의 發展을 阻害하여 次元이 낮은 思想으로 墮落시키는 結果가 되었다. 그 가운데에서 韓國의 李退溪를 尊崇한 日本의 崎門派의 朱子學은 朱子의 體認의 學을 精絶한 것으로 삼아 朱子學을 一層 靜深하고

이 二元論을 提議하지 된 것이다.

朱子는 이와 같이 理를 內在的인 것으로 보아 個個의 事物의 性으로 되는 것이라 하였기 때문에 學에 있어서는 個個의 事物에 대하여 一一이 그 理를 窮究할 것을 필요로 하였으나, 그 功을 累積하면 더욱 고는 豁然히 그것이 一理임을 깨닫는 境地에 도달한다. 그렇게 되면 宇宙가 손에 있고 萬化가 몸에서 생겨난다고 한 것처럼 萬事萬變에 對處하여 그것으로 하여금 各得其所하도록 할 수 있는데 이것이 天地가 物을 生하는 마음이라고 생각하였던 것 같다. 그리고 朱子는 人間만이 이것을 이룰 수 있다고 하였다. 그것은 人間이 萬物 가운데서 가장 秀氣를 禀受한 存在이고, 따라서 「사람은 天地의 마음」이라고 하는 것처럼 天地萬物을 몸에 體得하고 있는 存在라고 생각하였다. 따라서 窮理에 있어서도 靈活한 마음에 注目하여 이것을 重視하기에 이른 것은 當然한 일이다. 그러므로 마음은 明德을 갖추고 있고, 虛靈不昧하여 衆理를 갖추고서 萬事に 대응할 수 있는 것이나, 氣稟이 私欲에 가리워 이것을 밝게 할 수가 없다고 하여 敬이라는 嚴肅한 存心의 工夫를 필요로 한 것이다. 다만 마음은 손가락 하나도 물들일 수

없을 만큼 靈活한 存在이므로 이와 같은 存心을 필요로 하는 것이나 그것만으로는 心體를 完全히 하고 그 用의 絕對性을 期必할 수 없는 것이라 하여, 萬物에 대하여 一一이 그 理를 窮究하고 그 性을 다하는 것에 의해서 마음의 全體大用이 얻어진다고 하였다. 이것이 朱子の 이른바 全體大用思想이다. 이思想은 佛學과 事功學을 超克하여 樹立한 그의 新儒學의 特色을 如實히 보여주는 것이라 하여 무방하다.

이상에서 서술한 바와 같이 朱子는 學으로서 두 개의 것을 들었다. 하나는 居敬存心이고 하나는 格物窮理이다. 前者를 實踐的 工夫라 한다면 後者는 知的 工夫이다. 朱子의 경우, 兩者는 서로 기다려 비로소 그 참다움에 도달한다 하였으나, 朱子의 경우에는 약간의 知的인 工夫를 증시하는 傾向이 있었다. 그것은, 그의 窮理가 人事社會의 現象 뿐만 아니라 널리 自然界의 諸象에까지 미치고 있기 때문이다. 그러므로 朱子學者 가운데, 예를 들어 博多의 儒者 貝原益軒처럼 科學技術의 面에 위대한 功績을 남긴 사람이 나오게 된 것도 當然한 일이다. 朱子는 이와 같은 광범한 窮理의 根底를 人倫에 두고, 이것을 모든 학문의 始原이오 究局이라 하였다. 그가 人倫의

감추어져 있는 것으로 생각된다.

朱子(朱子)는 周知하는 바와 같이 北宋諸儒의 學을 集大成하여 이른바 理學을 세웠는데 그것은, 漢唐訓詁學에 대한 批判과 反省에서 나온 것이긴 하지만, 특히 佛學과 事功學의 超克에 의해 成就된 것이기 때문에 그와 같은 深淵하고도 廣大한 儒教哲學으로 된 것이다. 이 가운데서도 특히 佛學에 대한 朱子의 辨難은 熾烈하였는데 이것을 否定的 媒介로 하여 儒·道를 止揚한 곳에 그의 理學의 眞面目이 있다고 하여도 過言이 아니다. 이것은, 그가 말하는 理가, 佛氏의 理(道家에서發한 것)의 超克에 의한 것임을 알면 쉽게 분명해질 것이다. 그는 儒學의 理를 實、佛氏의 理를 虛(空)라 하여 實理를 들어 虛理를 쳤다. 이것은 실로 「操戈入室」의 手法이었다. 이에 의하여 그는 佛學의 隆盛을 阻止하고 이에 대신하기를 儒學으로서 하였다. 그것은 참으로 偉業이라고 하여야 할 것이다.

朱子가 佛學과 事功學을 排斥한 理由는 무엇인가. 오권대 前者는 理想으로 치달려 現實을 잊고, 後者는 現實에 탐입하여 理想을 잃었다고 생각되었기 때문이다. 즉 佛學에서 說하는 道는 결국은 超越적인

것이기에 때문에, 淸純하고 또한 深淵한 바는 있으나 그것은 복잡한 데다가 끊임없이 變動하여 마지않는 人間의 共同生活, 自然界와 渾然一體가 되고 있는 복잡한 人間社會에 一一이 대응하며 이것에 直結될 수 있는 것은 아니며, 事功學에서 說하는 道는 이와 반대로 現實의이므로 現實生活에는 有用하기는 하나 佛學에서 보는 바와 같은 淸純함과 深淵함이 없다고 생각되었던 것이다.

이상에서 서술한 朱子學 成立過程으로 보아 朱子가 唯理的인 二元論的 世界觀 또는 人間觀을 세우기에 이른 것은 當然한 일일 것이다. 朱子에 의하면 宇宙內的 모든 現象은 氣라고 하는 質料의 生成變化에 근거하나 거기에는 嚴然한 基準과 法則, 혹은 規範이 있고 同時에 또 그 存在를 存在이도록 하는 始原이 있다. 前者가 所當然, 後者가 所以然의 理라 한다. 朱子가 말하는 理는 실은 法則性을 가짐과 함께 生命性을 갖는 것으로 그 어느 하나로도 限定할 수 없는 것이다. 朱子는, 理는 超越의 存在는 아니고 氣에 內在하며, 따라서 個個의 事物에 內在하여 그 성이 되는 것이라 하였으나 다만 價値的으로 理가 氣에 先行하는 것으로 하였기 때문에 前述한 바와 같

●研究發表●(第三部)

朱子學과 現代

發表者

岡田武彦

〈九州大學名譽教授・文壇〉

朱子學이 現代의 社會, 혹은 思想界에 寄與한 수 있는 것은 무엇인가. 이 같은 문제에 대한 研究는 유감스럽게도 從來, 별로 이루어지지 않았다. 朱子學自體의 研究와 함께 精密하게 되어 각각의 分野에 있어 詳細한 研究가 이루어졌으나 여기에 서술한 바와 같은 課題와는 거의 無關係하게 이루어져 왔다고 생각한다. 그러나 이와 같은 課題에 대한 研究야말로 朱子學研究家가 열심히 하지 않으면 안될 緊要事이다. 왜냐하면 만일 이와 같은 研究에 종사해서 朱子學의 現代의 意義를 새로이 自覺하여 現代人의 思想의 創造發展에 貢獻하도록 努力하지 않으면, 現代의 社會人으로부터 거의 忘却되어 때로는 嫌惡의 感情을 가지

고 白眼되어 왔기 때문이다. 死藏의 가까운 狀況에 있는 朱子學의 國土는 期待하기 어렵다. 그리고 實은 이것이 朱子學研究의 第一義이며 그 精神을 살리는 根本이고, 從來와 같은 研究만으로 그쳐서는 아니된다고 생각하기 때문이다. 이것은 朱子學에만 限할 것이 아니고 東洋學全般에 대해 말할 수 있는 일이다. 다만 朱子學이나 陽明學과 같은 近世의 新儒學의 경우에는 특히 그 필요성을 痛感한다. 東洋學에 대하여는 近代에 이르러 歐美的 識者들로부터 注目을 받기에 이르렀으나, 그것도 佛敎學이 많고 그 가운데서도 禪學에 대한 關心이 强하다. 이에 反하여 朱子學이나 陽明學에 대한 關心은 극히 稀薄하며 그에 대한 研究는 大地 속에 파묻힌 遺跡의 發掘에 종사하는 것과 같은 程度로밖에 생각되지 않고 있다. 하물며 現代의 活社會에 持參하여 크게 活用하겠다는 것과 같은 생각은 없다 하여도 과언이 아니다. 오랜 동안 西洋風의 화려한 思考에 습관되어 온 日本人에 있어서는, 이들 新儒學이 提唱하는 것은 너무나도 簡素하고, 또 質朴하여 눈에 띄지 않을지도 모르나 實은 이 가운데에야말로 現代人에게 가장 필요한, 조용하고도 깊은 生命力을 가진 思想이

一〇、書法

退溪之筆法，端勁雅重，不事奇怪，鮮有胡寫，景福宮重新，殿額門題，皆出其手。又善隸書，或爲人書屏簾。在其早年學王，中年以後學趙，以余淺見，晚年自有金生神韻。善退溪書法，取三家之遺帖殘碑，集諸體之長，自成一家，兼有文字書卷之氣香，時人謂之退體，爲宣祖代以後儒家之正軌焉。

△結▽

此十項，既妄以己意設定，蓋取其較著者也。李相投致授，嘗議退溪學及其研究方法問題（一九七三退溪學報創刊號）一論攷，而主張文哲史三分類法，前有畢胡李淵之李子粹語，用近思錄體例，分爲道體、爲學、窮格、涵養、力行、居家、出處、治道、政事、教導、警戒、異端、聖賢之十三類。蒼靈權斗經之言行通錄，則分爲學問（七條）、行實（一〇條）、出處（五條）、議論（四條）之四項二十六條。青壁李守淵之言行錄，又分爲三十項。雖簡繁不同，皆各主一家之見，幸乞爲之參照。

往在一九七六年五月，開退溪思想研究國際學術大會於大邱之慶北大學校，以現代退溪學之再認識爲講演主題，並分文學、教育、政治、哲學爲四項，發表討論，鄙人亦參其列，擔其第一項之文學。

今我韓、中、日、美四國，由日本李退溪研究會之招邀，有往在近世東亞細亞朱子學與李退溪國際學術會議，分李退溪的地位、同質性與異質性、和現代思想關連，爲三項主題，發表討論，鄙人亦參其列，區區之見，以爲退溪學術淵深，其在現代研究之分類化，勢不容已也。故茲撰述一試案，與預會諸公，爛漫商榷，卒歸於大道云。

七、教育

退溪教育思想與方法，自有特色，實衡官學之注重於科第出身，真才實學，難以做得，故非當用心於書院及書堂之私學教育，創明修、弘山諸院，教育地方子弟，又築書堂於獨山，或在溪上，或駐山寺，遠近從學者盈集，人文之興，於斯爲盛。亦以士夫家子弟，在達濟十禍之後，十習浮薄，官學尤甚，唯此私學教育，可以痛游藝習，創造新機運故也。

八、政事

退溪自以文科出身，曾經牧民之官，位至公卿，雖進易退之節，恬清無倫，而得辭愈要，興望所歸，見以時政不可有爲，卷而懷之。然其自事君、告君陳誠，以至居官、交隣、論時事，皆簡語有法焉。

九、選學

退溪之選書，有朱子書節要一書，最傾注精神，而如古鏡重磨方、性理諸家解抄等書，皆足以怡養情性之資。其在當時選舉度如之時代，對此非常關心，居然成選舉之標準。且其於選學，饒有理論，當其編朱子書節要也，東岡南彥經，靜存李湛，俱有書，論蟬聲益清一節之非緊切，而爲閒酬酢，則退溪答書有云：『作歇後看，則爲歇後語，作緊切看，則非緊切語耶？』又曰：『事爲固有緊酬酢，其無有閒酬酢乎？』大抵選書之工作，不第爲攀撫古人之陳跡，要在裨益於身心日用之間也。

四、數理學

西山釋休靜，書退溪卷（清虛堂集），有云：『伏羲數理三才主，孔子綱常萬世師。』竊嘗以爲之二句也，可以統括退溪思想矣。退溪之數理學，則專著有啓蒙傳疑、易經釋義，其外散見於文集者多。其答李仲久書中，論皇極數解，暨布算圖、田制算、律算圖等。又嘗使良齋李德弘，造渾儀變衡。答金應順書中，論及象數者三度，而自謂嘗學算法於養心堂趙晟，其詳則又見於養心堂集跋中矣。

五、禮學

退溪之禮學，雖未有專著之書，然散在全書中者不少，又類聚於退溪先生言行錄者，凡六十五條，其亦綦備矣。退溪之禮學，傳之寒岡鄭遠，寒岡傳之愚伏鄭經世，沙溪金長生，遂盛行通國矣。

六、史學

退溪全書之中，多有關於史學之理論。自詠史諸詩，至於書簡與雜著，班班可攷，今不可盡記，而略舉一二其例焉。

過溥平山有感小序，論高麗李資玄之風流文雅，而論駁東國通鑑史論之貶刺資玄之貪鄙吝嗇之謬，滔滔七百言，剴切爽朗。又與人論高麗史王、辛之辨，而曰：『後世當從元稹谷說。』不避時諱。亦嘗以實錄纂集都廳堂上，纂集明宗實錄，蓋以斯文宿儒，參與於論議筆削之職也。

李養相，皆其爲矣。

東谷之語曰：退溪，固不遜於當日及門諸子，而唯此論理氣一節不同。且其平日，肯定「理氣爲二」之說，而論其爲七之說，贊之以「兩說捷」，蓋爲學者，不必探其詳，亦當悉其知，其美，學問之旨，固不可以定其美也。然其所謂東西之學之說，或不免以無心爲學，互相詆斥，可歎也。私將收其於今日者，凡爲研究退溪學者，先其平心下氣，痛誠自問，創造新機，與之攜手同歸於至善之大道也。

中國之上，有稱退溪爲東聖，如梁啟超，黎元洪諸人之題語於聖學十圖者，辭甚鄭重，然亦有惠者。其在最近，則一個蔡元松，留學我國，論述頗多，中國人之研究退溪學，實自蔡始。其從蔡元松返國後，所著退溪學之書，其論之一篇，極其精闢。往年余訪臺灣大學，有叫做程元敏，專治宋、明哲學，而即余以爲退溪學之專家，筆談移時，今未知其成書否也。

日本之退溪學，由諸已無遺矣。既有蔡元松，山田蘭齋，大谷退軒三派，皆其海外之最大淵藪。山田退軒著書，已在明治時代，多至十一種。較近學者，如宇野哲人，阪部吉雄諸教授，富有對於退溪學之研究。

三、文學

對退溪之文學，曾有拙撰退溪詩歌文學研究，載在退溪學研究（一九七二），只剛出退溪學，而退溪之文學，亦未及論，而綴之者。又有退溪先生之文學，載在退溪學報（一九七六 第十輯），概論韓國的純粹詩學文學，即退溪文學。其爲詩家思想與韓國文學（一九七三 韓國思想大系 1）之中，論及退溪一系之文學思想，而略言生平與退溪之學之不開矣。今不厭縷焉，願宇內諸公，有以諒之。

一、經學

東方人之諸學中，唯經學最占有宏大之位置者，此不必舉言也。是爲故焉？因爲種種諸學，莫不本原於儒經也。退溪經學之載在陶山全書中者，實爲鴻龐，亦不必更論也。

退溪自有三經釋義、四書釋義等解經的著籍，尙矣無論，如諺解類之流通於世者，亦已久矣。故後儒之釋經者，多尊尙退溪，爲釋經之老師。其在經學未成田址之當時，靜居書齋，身親講義，淵迪英髦，眞積日久，各飲匹量，成才遍於通國，窮鄉僻落，化爲鄒、魯。且與知友門生，書簡往復，詳說與答目，極其誠懇，文辭亦甚瞻暢焉。

二、性理學

性理之學，溯其原初，實爲經學中之一部，然而宋、明以後，演成一大主潮，儼然據有儒家宗派的位置，此則朱子學，雄占孔、孟之正統之高位，自無他適焉已也。

退溪之學，既私淑朱子，而集大成矣。然而通其一生，尤專精研鑽於性理之原，四七理氣之辨，動成篇帙，故後儒稱退溪學之宗旨，在性理之學，亦非過論也。

竊嘗觀退溪理氣之說，不第一遵朱子之說，實原於孔子二五與道器之說，則已明揭於非理氣爲一物證一篇之中。然而觀其心統性情圖之統性情，則是謂合理氣，又非今所謂二元論者也。

退溪嘗與高峯奇大升，論辨四七之說，積費年載，卒底爛漫同歸，蓋高峯取裁正於退溪，爲最得意的弟子，退溪亦歛稱高峯奇才通儒，或舍已說以從之。退溪易贊後，栗谷李珥，極贊高峯初說之分明直捷，而亦曰：『明彥學識，豈敢翼於退溪，只是偶於此處見得到矣。』自是衆說紛紜，沙溪金長生，尤著宋時烈，南塘韓元震，鹿門任望周，主栗谷，而如牛溪成渾，寒岡元述，晉溪柳鑒遠，愚潭丁時翰，農巖金昌協，星湖李漢，茶山丁若鏞，蔭沙奇正類，皆謂

退溪學研究之諸課題

發表者

李 家 源

（延世大學校教授・文藝）

△ 緒 △

自古及今，東方（韓、中、日）諸家之研究退溪學者，槩不出於哲學的區蓋，自是周知之事實也。雖然在我今日，不第注重於過去與現在，非常關心於未來之日，果能如何設定其方向，廣開門路，闡研實義，克臻大昌明斯學者，是爲當面之課題也。

要之，未來之退溪學，可以多角的研究，就其渾融圓合之縱的高深，橫的玄遠之全體，竟其分開剔拔之纖而牛毛，理而蠶絲之界線，方可謂之能事畢矣。

欲探退溪學之最高深玄遠之境地，要在其哲學方面，尙矣無論，若以現代人所謂一哲學家目退溪，終是未安。奚以言之，其在儒家之初祖孔子，中興之朱子，若退溪之時代，其所謂學，殊不如西方文化體系中之多樣分門故也。且論學者，固不能不察於洪纖具微之分，然亦不可以其纖且微，而歇后看也。

第今研究斯學之諸家，先須薈聚既刊之退溪全書，未刊之陶山全書，通讀一遭，領會其全體，然後各剔其所好，細著研述之功，滾萬歸一，克底于續矣。

今將淺見，先就其大者，分爲十項，列之于左，非敢曰：『精當』也，亦嘗試爲之云。

物を考究する西欧の学術ではなくて、人倫の道を主体的に己れの問題として追究し真の自主性、主体性を自己に確立する和漢の学を考究すべきことを喻された点は大いに我々の考えなければならぬ所ではあると思う。客観的な観察からだけでは主体性、自主性を決して涵養成實できないからにある。そうして元田も明治天皇と同じ考えであり、その点にこそ李退溪の思想と一脈の関連性のあることを考えなければならぬ。之を要するに山崎闇斎や元田永孚の学は決してそのまま李退溪の思想ではない。山崎も元田も共に日本の國情に合わせ時勢に適合するように朱子学を變容し、かなり異質的なものに仕上げている点を忘れてはならない。しかし同質の面が多くその思想の根底において李退溪の学思を襲った所も決して少なくないことも忘れてはならない。楠本碩水は「李退溪は朱子を学ぶ、山崎闇斎は朱子を究む」といつているが、李退溪は疑難に流れた朱子学を純粹化し易簡直截的な実践的修養学とし「小成の朱子」といわれるほどの学徳をなした。一方山崎闇斎は朱子の学説を徹底的に究め而も日本化して國運の危殆に接乎した。徹底した思想が歴史に大きな活力を発揮することは、これらの人々の思想と行動を見れば容易にうなずかれる所である。

にも生にも偏らなかつた中正な教育主義を定めるのに最も力を傾け、明治天皇を輔佐して、終に教育勅語の完成に尽力し、「明治第一の功臣」とまでいわれた人が元田永孚である。ところでこの元田は、大塚篤吉の門下で横井小楠を師とし友としその教化を最も多く蒙つた。その元田は、退学した元田の学業の進歩を聞き、退学先上、その所撰の朱子書節要を讀み、超然として得る所あり。吾今、退学の学を成へてこれと云ふ上、書（朱子書節要）に「尊徳」といふことある。この言葉は松田中「日鮮定志」に引用されているのであるが、「元田家文書」の中には見えていない。その他「元田家文書」の中には「尊徳」といふことが多く見当らない。けれども元田は大塚退学を篤く信じたことは疑ない。その詩に「退学」の句あり、其の意は、退学は、吾子非林非伊又非崎、吾服東肥両夫子」とある。東肥両夫子とは肥後の大塚退学とその門人平塚澂田であつて、これこそ道を真に伝えた人である。道徳を真に伝えた人は林羅山、伊藤仁斎、山崎闇斎ではなく、大塚退学、平野深淵その人であると歌っている。そうして大塚退学は李退溪の「自省録」「朱子書節要」を熟読して心眼を開き、この二書を「神明の如く父母の如く」尊んだ人である。しかも元田は、李退溪を「古今絶無の真儒」と尊んだ横井小楠の教を受けた人であるから、元田が間接的ながらも李退溪に倣つたことは疑う余地がない。かつ朝鮮で「教育勅語」の草案者元田永孚の学は李退溪から出ているから、教育勅語は李退溪から出ている」という説が流布されたが、これは甚だ飛躍の多い間違つた説であることはいうまでもない。教育勅語は儒教倫理を根柢とするものではあるが、日本古来の皇道主義、亦即皇の皇道主義によつて貫かれている。教育勅語は儒教倫理にないよう元田永孚の思想がそのまま李退溪の思想にある筈はない。けれども修身修養を教育の第一義におく考え方は、間接的ながらも李退溪と一脈の相違がある。明治十九年、明治天皇が東京大学に行幸され学内を視察された時、西欧の学術を考究する学科が備わっているのに、「修身を主とする和漢の古典」の学科が欠けているのを咎まれ、これでは日本の将来はあぶなないと考えられ、その旨を元田につぶさに話された。元田はこれを「聖諭記」として記録している。和漢の古典を特に「修身を主とする」と規定している所に注意すべきであつて、単に客観的に傍観的に事

に偉大な影響を後世に及ぼしたのである。そうしてその哲学思想と修養論は李退溪に負う所が多かったのである。

〔日鮮中三国の朱子学〕 中国清朝の朱子学は、文献実証的な朱子学研究としては発展したけれども、清朝の滅びんとする時唯一人国に殉ずる者も現われなかった。李朝の朱子学界には李退溪・李栗谷のような大儒が現われたけれども朋党の争いを繰り返えし国力の衰えを来した。日韓併合の際義兵を挙げて国に殉じた者はその学派に少からず現われたけれども国力培養の基にはならなかった。ところが日本の場合は幕藩体制の安定化に寄与し三百年の平和を持続する一方、明治維新の思想的な一大原動力となつて国力の発展に大きく寄与した。

その理由はどこにあるか。その原因は複雑で単純に断言することは憚らなければならないが、清朝の場合は、異民族の支配する征服王朝であつたために、清朝は朱子の尊王攘夷思想の攘夷思想を骨抜きにしてみた。また朝鮮の場合は、朝鮮の社会は血縁と師弟関係の師縁を非常に重んずる社会構造になっている。従つて血縁、師縁によつてそれぞれが固く團結し、過激な争いを繰返し、民族として團結する力に結び付かなかつた。これに対して日本は、単一民族であり、しかも天皇を崇拜する伝統的心情を踏まえて朱子学を主体的に日本化したために偉大な思想財力を発掘するに到つたものと思ふ。「人能く道を弘む、道人を弘むるに非ず」という孔子の言葉があるが、孔子や朱子の説いた道も、その道を荷う人によつて國が勃興もすれば衰弱もするという事実を日韓華の朱子学発展の跡を顧みる時、痛感せざるを得ない。

〔元田永孚と李溪退〕 最後になつたが、元田永孚と李溪退の関係について附加しておきたい。元田永孚は明治天皇御歳二十歳の折から侍講となり天皇の絶大な信頼を受け、明治の教育指針確立に絶大な寄与をなした人である。明治の初年、日本が西欧思想の洗礼を受けた時、文部省が古来の人間教育の理想を忘れ、ひたすら実用主義的な、立身出世主義的な、科学万能主義的な教育主義を横倣し、他方国粹主義者が排他的な偏狹な国粹主義的教育主義を主張し、日本の教育主義が左右に分れて大きく揺れ動いていた時、右

王、周の武王を退け、革命をなしとげて天地に愧じない者は桀、漢の光武帝だけだと断じた。元の大学者許魯齋は、明の薛文清はほめたたえ、明の丘瓊山は許魯齋が宋の遺民でありながら元の王朝に仕えたという理由でけなした。闇斎は瓊山の説に賛成している、このように中国の歴史上の人物は固より日本の歴史上の人物について大義名分に照らして一々厳しく断罪した。そうして一方、わが国の国柄を考え、わが国は上に万世一系の朝廷を頂き、君臣の義の完全に行われた、万邦無比の国柄であると喝破し、この国柄を護るために身命を賭すべきことを強く訴えた。つまり朱子の尊王思想をわが国にあてはめて徹底的に強調したのである。また朱子の華夷内外説をわが国にあてはめて、わが国の立場からすればわが国こそ中国と称すべきであり、現に古人は豊葦原の中つ国と呼んでいるではないかとし、当時知識人の間に蔓延していた中華崇拜思想、慕夏思想を徹底的に排撃し、遂に「孔子孟子がもし日本に攻めてきたならば、これを皆殺しにするのが日本の孔孟の教えであり春秋の道である」という、あの驚くべき言動を発するに到っている。このように闇斎は君臣の義について最も重んじ、厳しく古人の出処出退について批判し、しかも朱子の大義名分説を主体的に受容してわが国の政治の大本根を明らかにした、こういう主張は特に高弟の浅見綱斎に受けつがれ発展された。ゆえに綱斎は中国朝鮮の儒者が聖人と仰いだ湯武王を「主殺しの大罪人」と断罪し、「わが国に生まれてわが国を宿屋の如く思うのは古今第一のひがごとなり」といい、孔門の顔回が眩を曲げて枕とし「陋巷に道を楽しんだ」というのも、もし日本人が日本の道を考えないで道を楽しむなどといってもそれは非人乞食が日向ぼっこをしているのと異ならないといい、日本人が仁を求めるという道を楽しむという場合は、日本の君臣の大義に基づいて仁を求め道を楽しむものでなければならぬことを強調した。この闇斎綱斎の主張は水戸学派に流れる一方、脈々として後世に伝わり、あるいは山懸大貳、竹内式部の勤王運動となり、あるいは橋本左内、梅田雲浜らの思想と行動となり、明治維新の思想的・大原動力となったことは史家の均しく認める所である、闇斎や綱斎は唯つけ刃的に尊王論を唱え日本主義を絶叫したのではない。その裏に深い哲学思想を有し透徹した修養論を有したからこそあのように優

く尊信されその著述も殆んど江戸時代に出版され日本儒学界に少なからぬ影響を及ぼした。こういう点から考えて、私は李退溪を「第二の王仁」ともいうべき大きな功績を残した人であると評価するのである。これを要するに李退溪は朝鮮儒学史上の泰山北斗であると同時に、東アジア儒学史上から見て道学中興の祖、道學正宗東漸史上の第一頁を飾る人であり、日本文化史から見ると第二の王仁と位置付けるのである。

日本儒學との異質性

「存心の学と大義名分の学」以上、李退溪の史的地位を考えたのであるが、次に日本儒學との異質性について考えてみたい。山崎闇斎や大塚退溪は李退溪に傾倒しその影響を受けたが、闇斎や退溪の学は退溪の学と同じである筈はない。一体儒學は修己治人の学であるといわれている。ところが李退溪は王として自己完成の学の修己学を説いた、朱子の学は居敬窮理の学といわれるが、李退溪は居敬に重きを置いた。そして「本心を存続することが政治の根本である」「心を存するは治を出すの本」(自省錄、自費仲寧)といつて専ら存心を説き、存養を説き、存心さえよく出来れば自然に世の中はよく治まり秩序は得られると説いた。即ち存心という個人修養と政治とを連続するものと考える傾向があった。個人修養を政治の根本とする考え方は儒教の伝統的な考え方であり、すぐれた考えではあるが、修養と政治をあまりにも安易に結び付ける考え方は儒學の範圍を狭めるものである。闇斎も道学者であるから治人の道、政治の道について詳しく説き及んだわけではないが、唯闇斎は修己の学の上にさらに朱子の「大義名分」を冠して、しかもそれを日本の國柄に適合するように改変して、日本的な朱子学にした。そうしてその点こそ闇斎の最も特色のある所である。即ち闇斎は五倫の道を学問の対象としたが、五倫の道の中でも「君臣の義」を最も厳しく考察した。千条万目のあらゆる道徳の根本がなめになるものつて「君臣の義」であり、この君臣の義を厳格すれば国家社会の秩序失はわれ一切の道徳は成り立たなくなるとして、そこからは退治の作つた「勤王操」という琴歌を表章し、純粹無雜な臣下の絶對的な忠誠心を求めたため、武力革命をなしとげた殷王湯

ら歌(つづみ)によってその蔽(かき)を取り去らなければならない。そうすれば本来の生き生きとした輝かしい本心に立ち帰ることができると説くのである。つまり人間を人倫の中の人間と捉え、人間を宇宙の生命力とつながる人間として捉え、愛せずにはおられないのが人間の本質と捉えるのである。従って道とは五倫の道であると同時に天地宇宙の道であり、人間の本質につながる道である、この道は真の道とするのが人間教育の目的であり、この道を実現し融合一円の世界を建設するのが人間力務めであると、驚くこの道を信ずるのが道学のめあてである。このような考えを哲学的用語を用い厳密に説明したのが理氣哲学である。李退溪の哲学は、肉体や形質の原因となる氣よりも、精神や法則の原因となる理の存在を主として考える「理の哲学」であって、彼は人間の心に厳然として存在する天理、道徳的根源の存在を信じ、その理が道徳に発動することもあると信じて疑わなかった。

【第二の王仁】 以上、李退溪の道学の性格とアジア朱子学史上の地位を考察したのであるが、序でに日本文化史における李退溪の地位について考えてみたい。荻生徂徠は、日本の大陸文化輸入の跡を調べて注目すべき人が四人いる。その第一は百済の王仁であり、王仁があつて始めて文字を知るようになった。第二は吉備真備であり、真備があつて六経や六芸が始めて整うようになった。第三は菅原道真であつてここで初めて立派な漢文詩を作れるようになった。第四は藤原惺窩であり、彼があつて天を語り聖人という言葉の口にするようになった。この四人の人はよろしく大学に祭つて然るべきであるといっている、ところで藤原惺窩に至つて始めて天を語り聖人を語るようになったということは、神や仏を予定しないで倫理の根源を語り、人間の理想として聖人を語るようになったという意味で、ここに初めて宗教から離れて倫理学が独立するようになったという意味である。神仏の加護を信ずる世界観より、人間の力を信じその秩序を重んずる世界観に変つたということの意味するものである。この藤原惺窩は、文禄慶長の戦後でもたらされた沢山の朱子学関係の書を読み、また捕虜の朱子学者姜沆と交わつてその指導を受け、李退溪の刻した「延平答問」を最も愛読して近世儒学の開祖となった人である。李退溪は山崎闇斎派や大塚退野派に篇

るのである。このような修養第一主義ともいふべきものを説くのが道学の特徴である。従つてこの道学派は「道に任ずる」という言葉を愛用する。道を重んずるから道を荷い己れの出処進退に徹しく、「尊道重己」を説く。自己の主体性を確立することをめざして研鑽し自己を重んじて行動するのである。

「道とは人倫の道、天地の道」(五)では次に、このように重んじた道とは何であるか。これについて多少の説明を加え道学派の人間観について考えてみたい。道というのは、いうまでもなく五倫の道である。君臣父子夫婦長幼朋友の五つの人間関係の道である。学問の目標はこの五つの人間関係の道理を明らかにし実践することであると、朱子はその「白鹿洞揭示」の中に示している。山崎闇斎は三十三歳の時、李退溪の「白鹿洞」を読んでその「白鹿洞揭示」の解釈に感奮興起して李退溪に傾倒するようになったのであるが、その闇斎が後に「人之一身五倫備わる」と唱え出し、その高弟浅見綱斎はさらに端的に「人とは人倫なり」と喝破している。その意味は、人間とは、決して個として存在するものでなく、常に君臣父子夫婦長幼朋友の関係の中にある人間である。親であるか子であるか、夫であるか妻であるか、そういうつながりの中だけで存在するのが人間であつて、そういう関係を立ち切った個としての人間は観念的には考えられても現実的には存在しえない。だから人間として完帋するといつてもその五倫の道に即して道理を考え実践する以外にないというのである。これはもちろん朱子の説に本づくものではあるが、「人とは人倫なり」という言葉は実に徹底した言葉であつて発し得て妙である。

このように人間を五倫の中の人間として把えると同時に、人間の心を深く探究して人間の心には本来天地宇宙の心が宿っていると考えるのである。天地宇宙は実に整然また燦然たる秩序の下にあるが、その天地の心、いわば宇宙精神は何かといへば、物を生もう生もうとする生々潑潑たる「物を生じる心」であり、その心は人を愛しよう愛しようとする愛せずにはおれない心と一体となっている。その愛せずにはおれない活潑々地のビチビチした心が仁であり、心の性根であり、人間はこのような温い心を天地より授かっている。ところがこの仁の心が欲望のためにまっ黒に蔽われているのが人間の現実の姿である。たか

ように存養を学問の中心にする教のくふうを最も重んじた。この点が李退溪の学問の最も特色のある点であって、山崎闇斎や大塚退野の最も共鳴した所である。

一体、朱子の学問は、元明と時代を越えるに成って、居敬より、窮理を重んじ、学者はとほうもなく博書を耽んで聖物識りになることを務めるが、徒らに理氣哲學を穿鑿して空論を事とする風に墮落する傾向にあった。王陽明が致良知の学を唱え、居敬直截な実践的な陸明学を唱え出したのも、このような朱子学の弊風を矯めようとしたからに外ならない。この時に当って、李退溪が王陽明の直後に生まれ、純粹に朱子を信じ再び朱子の精神を明らかにし、窮理よりも居敬存養に一層重点をおく、実践的な道学を唱え出したことは偉とすべきであって、私はここにこそ李退溪の東アジアにおける朱子学史上のかがやかしい地位があると思う。別言すれば李退溪の史地地位は、単に四端理幾七情氣発説を首唱した点にあるのではなくて、居敬存養を重視する実践的な道学を唱え、再び朱子の精神を易簡直截に明らかにした所にあると思う。このようにして李退溪の学問は、居敬存養を重んじ非常に実践的であるから、その意味では陽明学とは似た点のある学問となっている。現に日本の井上哲次郎先生は、横井小楠を誤って陽明学者の系列に加えているし、山崎派大塚派の学風は他の朱子学派である京都学派や林家系統の学風とは、よほど趣を異にしていたのである。

「氣質變化の修養学」(四) 以上、道学の性格を分析して大方これに尽きるのであるが、さらに補足して述べるならば、道学は結局、稲葉默斎がいつているように「氣質を變化することをめざす学」つまり人間を純粹化して聖賢に近付ける実践的な修養学ということもできよう。だから非常に実践的な性格を持っている。書物を読んで一事一物の理を窮めるについても、単に頭で認識するのではなく、身近かに自分の身体や行動に照らし実験して体認する。「切己近思」「体認・体察」を重んずる。日常生活で黙っている時も、言葉が発する時も、一念一念の動く所に省察を加えて、果して誠の心より発するか、天理そのままであるかどうかを察識して理を窮め力行する。いわば全生活を通じて理を窮め自己を純化するように修養す

崎闇斎は更らに端的に「学問は総じて大賢聖人を学ぶが学問なり」（山崎先生語録）と喝破している。では大賢となるにはどうするか。

〔居敬存養〕（三）朱子は居敬と窮理の二本の柱を立ててこれを示したが、退溪闇斎は窮理よりもむしろ居敬を重んじた。これを別言すれば存心、存養ということを学問の中心においた。存心というのは人間のすばらしい本心を存在せしめることであり、存養とはその本心を存続し養うことである。闇斎の言葉に次のような言葉がある。「それ学の道は致知と力行の二に在りて存養は即ちその二を貫くものなり。漢唐の間、知者なきに非ざる也、行者なきに非ざるなり。但、未だ嘗て存養の道を聞かざればその知る所の分域、行う所の気象、終に聖人の徒に非ざるなり」（近思錄序）。また「存養の要は敬のみ」ともいっている。即ち敬による存養こそ最も肝要で、存養からでなければ聖人大賢にはなれないとしたのである。では敬とは何か。敬とは他に対しては畏敬することであり、自己に対しては畏れつつしむことである。山崎闇斎の高弟浅見綱斎は「どんな大悪人でも、いざ死刑になる間際には必ず人間のすばらしい本心に立ち帰るであろう。その本心を人が家の中に居るように常に存続させるのが居敬である」と説明しているが、これは大変判りよい説明である。程子は敬を「主一無適」と定義している。精神を集中して他にふらない、全精神、全精魂を傾倒することであるが、かくすれば人の靈活な本心があらわれると説くのである。また程子は敬を「整齊嚴肅」とも定義している。その意味は外形を整えれば自ら内心もひきしまり微妙な本心が働くというのであって、これは李退溪が林下数十年のくふうを経て漸く悟り得たと述懐しているのである。このように全精神を統一して事に当るだけであらう、常に心の動く以前の純粹性、眞實性（これを未発の中という）を存養し、また心の動く瞬間を把持して認識し、心が常に誠になるように留意を加え、活動する時も静かにしている時もこの敬つつしみを保持する——これが学問の出発点をなす根本点を成すものだとするのである。だから本心を存する存心のくふうとして静坐法を実践する。朱子も晩年には「半日読書、半日静坐」の生活を送ったというが、退溪も闇斎も朱子の静坐法を実践し奨励した。この

世学士が道学の二字を憎むこと（毒薬）の如くである」といつている（自省録、答黃仲華）が、日本でも道学という言葉は、揶揄的な輕蔑した意味に用いられている。しかし退溪や闇斎の意識では、道学は眞剣な人間の生きゆく道の学問であり、道を至高の目標とする、人の死生に関わる重大な学問であるとした。そこで道学の内容について以下少し分析し退溪、闇斎の学問の性格について述べてみたいと思う。

（一）道学は道を至高の目標とするのである。従つて道が尊いからそれを明らかにした朱子を尊ぶのであつて朱子が尊いから道を尊ぶのではない。李退溪の言葉に朱子の言動を多少批判した言葉があるが、それについて退溪は、「これは道を伝える一大事よりして言うのである」（自省録、答鄭子中）といつているが、この「伝道の一大事」という言葉の中に、李退溪が主体的に批判的に朱子を学んだということが看取できる。闇斎も篤く朱子を信じたが、自ら朱子学者を以て任ずることを拒絶し、道学者を以て任じた。さればこそ両者は朱子の定説未定説を分ち、精密な説と疏雑な説を区別したのである。朝鮮の学者の説に「退溪は朱子を学び、（李）栗谷は朱子を慕い、（宋）尤庵は朱子に党す」という言葉があるが、朱子を慕うのではなく、朱子に党すのでもなく、嚴肅に朱子を学ぶというのが両者の共通する所であり、それは道の究明を第一義とするからである。

（二）孔子の「己れのためにする学」即ち自己の完成を第一義とする目的意識に徹することが道学の特徴である。従つて博く書物を読んで物識りになることも、漢詩文の作家になることも、いわんや科擧に及第して利禄を得ることも学問の目的にはならない。退溪はまた次のようにもいつている。「余年老いたりとも雖も聞ゆるなし。但少より聖賢の言を篤く信じて毀誉榮辱に拘らず、若し学をなす者、その毀誉榮辱を畏るれば則ち以て自ら立つ無し。且つ内工夫なくして遽然として異を立て衆の怪む所となれば則ち以て自ら保つなし。之を要するに学者須らく是に硬確して方めて能く拠守する所あり」（言行録一）。即ち榮譽を目的とせず毀辱を畏れず、また学者の通弊である軽く異説を立てようとせず、一切の功利的觀念を離れてひたむきに人間の本有する道義心を發揮し涵養して君子となる——これを学問教育の目標とするのである。山

哲学を「理の哲学」と称するならば、それに反対する「氣の哲学」が十六世紀の初頭に、中国にも朝鮮にもウェトナムにも同時に現われていることは甚だ興味深い思想現象だろうと思う。それはそれとして朝鮮は理氣哲学に深い関心を寄せ精密に深く探求したという点は特筆すべきで、これは朝鮮儒学の一特色といつてよいと思う。

ところで日本では、そういう理氣哲学を深追いせず、朱子哲学の枠組を離れて別に新しい世界観、人間観を打建てた。それをなしたのが伊藤仁斎である。仁斎は理氣二元論を退けて氣一元論を建て、かつ朱子の説くように欲望を棄すれば自然に人間のすばらしい本来性、本心が現われるというのは仏教の説であつて、孔子の本来の考え方は、欲望をも含めた人間の自然の感情を伸長發展させ調節する所に倫理が成立するとするのである。これこそ孔子孟子の眞の教えであると説き出した。即ち朱子の欲望否定の禁欲的な倫理学を一転させて欲望肯定の活動的な倫理学に組へ直したのである。そうしてこういう考えは仏教や朱子学以来の人間観の一大転換であつて而も、中国でこういう説を唱えた清の戴震（東原）よりも、八九十年も前に説き出されたのである。このように見てくると、朝鮮儒学界では、朱子の哲学説について深く精密に探究を進め他に比類を見ないほどの發達をとげたが、わが日本に於いてはつとに中国に先駆けて朱子哲学の枠外に出て新しい人間観を打出していることが判るのである。

さて李退溪は、日本の儒学界から一様に尊信されたわけではない。これを尊信したのは山崎闇斎学派と大塚退野の学派だけであつた。またこれらの学派も、李退溪の四七論とか個々の学説を尊信したのではなく、李退溪の学問全体とその人格全体に共鳴したのである。これらのことは區別して考えなければならぬ。これを別言すれば、日本儒学界全体から見れば、李退溪は過大評価もされなかつたが、ただ日本の歴史を動かした人に、李退溪を尊信した人が少なからず現われていることは注意すべきである。

「道学とその性格」ところで李退溪を最も高く評価した山崎闇斎や大塚退野は、自らの学問を「道学」或いは「正学」といって、世俗の学と厳しく峻別した。この点は李退溪も同じである。李退溪は「今の經

成を見た」（朝鮮常識問答）といっているように、朱子の理気二元哲学の曖昧な点、不明な点を李退溪になつて完成したと評価することもできよう、しかし日本人が李退溪を高く評価した点は「四端理之発、七情気之発」というような理気哲学説ではなかった。四端七情理気発の問題で朝鮮は後世。李退溪派、李栗谷派に分れ、過激な論争を繰返すが、日本ではそういう理気哲学説について深追ひすることはなかった。山崎闇斎が「文会纂録」五に於いて「四端七情、理氣に分つの論、退溪集十六外教書之を論ず。『自省録』載する所最も備はる。諸儒の道の到らざる処」と論断してから、この四七論争に就いては深く追及することはなかった。

一体、朱子の理気哲学は、理一元論的な理気二元説なのか、気一元論的な理気二元説なのか、詮じつめると容易にわからない深奥な問題である。ところが李退溪は理を主とした二元論と断じ、奇高峯や李栗谷は氣を主とした二元論と考え、朱子の文献を博引旁証して論辨を繰返した。四端理の発、七情氣の発とする李退溪の考えも、四端七情は理氣の共発とする奇高峯や李栗谷の考えも、その根本は、詮じつめると理を主とするか氣を主とするか、その考え方の相違に由るものであることは、つとに高橋亨博士が精しく論証された通りであると思う、李氏朝鮮では、この理気哲学については、実に精密に微細にわたつて論証された。中国と日本の学界と比較して李氏朝鮮では一番深く探究されたと断じてよいと思う。而も近頃私が初めて氣がついたのだが、「氣の哲学」（これを一概に唯物論というのは語弊があつて私は取らないが）を初めて中国に於いて唱えた人は羅欽順であるが、この羅欽順と殆んど同年代に僅か一年おくれて朝鮮に徐敬德（花潭）があらわれ、朱子とは違った氣一元論を唱えている。彼は張横渠の説を徹底させて氣一元論を唱えた特異の思想家で、朝鮮に於ける氣の哲学者の首唱者といつてよい。彼の「花潭文集」がかの乾隆帝の「四庫全書」に収められた唯一の朝鮮人著書であるが、それも決していわれの無いことではないと思われる。なおこれは聞いた話で私が直接に確めたものではないが、最近ノビエットの東洋学者が、同じ十六世紀の初めに、エトナムにも氣の哲学者があらわれたと發表しているそうである。ともあれ、朱子の

到つては「その学識の到る所、大いに元明諸儒の儔に非ず」と評し、「朝鮮の李退溪の後、この道を負荷せんと欲せし者、吾いまだその人を聞かず」とまで心服するに到つた。従つてその三伝の門人稲葉默齋は「朱子以来の一人」「小成の朱子」「朱子の道統」とまで尊信し、「孔子を学ぼうとするならば朱子を学べ、朱子を学ぼうとするならば李退溪を手本とし案内者とせよ。そうしてこそ、この道のつかまえ所が得られる」とまで評価した。

また山崎派とは別に熊本の地に大塚退野が起り、李退溪の「自省録」を読んで超然として朱子の心を自得し、「もしこの人なくんば、朱子の微意不明にして俗学となりかわり候事と奉存候」（亨斎存稿下、贈中瀬某）といい、李退溪の「朱子書節要」を研究すること四十余年に及んで遂に熊本実学派の祖となった。従つてその門人薮孤山は「万世の下、朱子の緒を継ぐ者は退溪その人なり」といい、また幕末明治の楠本碩水は「先生（碩水）従来、退溪を信すること益々篤く、以て朱子後の一人となす。明治丙午（三十九年）の春、退溪言行録及び年譜を得てこれを読み、毎々曰ふ、陸稼書は張楊園に及ばず、楊園は退溪に及ばず、薛（薛（今字）胡（居仁））も亦及ばざるなり」（碩水先生余稿）といった。明代の大儒薛文清、胡居仁や、明末清初の陸稼書、張楊園と比較して、明らかに「朱子以後の一人」と断じているのである。

李退溪は以上の山崎闇斎、大塚退野、佐藤直方、稲葉默齋、楠本碩水等を得て、日本に絶大な知己を得たということができる、これらの人々はめつたに「道統」道の血脈という言葉を使わないが、朱子の道統は、朝鮮の李退溪の屈起によつて、李退溪を経て日本に伝わつたと信じたようである。即ち李退溪を朝鮮の一人と断するだけでなく、朱子以後の一人であり、いわば道学中興の祖と評価したといつてよいと思う。

〔理氣哲学〕 李退溪は朱子の学説を深く精密に研究した。そうしたその理氣哲学説については、「四端は理の発、七情は氣の発」という学説を高弟の奇高峯と多年にわたつて論辨した。そういう点から見るとかの崔爾善氏が「程朱中心の宋学に於いて、なお精細を發し得なかつた部分は朝鮮の李退溪になつて完

李退溪の史的地位と日本儒學との異質性

阿部吉雄

（東京大学名誉教授・文庫V）

『朱子以後の一人』 私はよく李退溪という人はそんなに偉い人かという質問に会う。その時私は、幕末の俊傑横井小楠が、元明以来「古今絶無の真儒」とまで評価したことがある。また江戸時代にその著述十一種類が出版されたことがあると答えることにしている。李退溪が李朝第一の大儒でありその風化は朝鮮全土に及んだということは昔からの定論であるが、朱子以後の第一人者であるという評価も、すでに退溪の門人（例えば曹好益）の中から出ていた。ところが日本に於いても早くから朱子以後の一人と評価する者が続出していた。

日本に於いて李退溪の学徳を最も高く評価したのは山崎闇斎であると指摘したのは私であるが、日本近世儒学の開祖、藤原惺窩や林羅山も李退溪の著述、特に「天命図説」を読みその理気哲学という当時として斬新な世界観に感動し、その当時まで日本を支配していた仏教的世界観を一転させる重要な資料として、特に林羅山は「何れの地にか材を生ぜらんや」といって、いたく李退溪の学才に推服し、藤原惺窩は、李退溪の校刻した「延平答問」をほとんど自己の開眼の書として重んじたが、李退溪の全著述をくまなく読んで、その学徳の全体について最も高く評価したのは山崎闇斎からである。その闇斎は退溪を「洞游面命に異なるなし」（朱子の直弟子に異ならない）といち、「朝鮮の一人」と評価したが、その高弟佐藤直方に

enial or antipathetic to economic studies is an arguable question. Studies of the development of *jitsugaku* suggest that economic studies emerged as a form of Neo-Confucian self-criticism. At the same time, however, studies of the political economy of later dynasties in China (as represented in the U.S. by Prof. Ray Huang), suggest that Neo-Confucian education was far from adequate to deal with the massive economic problems which arose in the mature civilizations of pre-modern East Asia.

By contrast, we might take Mao Tse-tung's unsuccessful battle with bureaucratization, and the frustration of his perpetual revolution against it, as the occasion for a reexamination of Neo-Confucian struggles with the same problem. What was seen fifty years ago as a failure of Neo-Confucian reformism to cope with the evils of the dynastic state may not be judged so unfeelingly and harshly today in view of Mao's own tragic failure to cope with bureaucratic vested interests and factionalism.

What I mean to suggest by these few brief and inadequate examples is not that we are about to witness the resurgence of Neo-Confucianism itself as a political philosophy or as an independent system of thought. In my opinion if Neo-Confucianism has a future, it must be as one element in a new liberal humanism. This will emerge as a synthesis of previously self-contained systems which must now be opened up to one another if they are to fulfill a common destiny. But from Neo-Confucian studies that liberal humanism will have a wealth of experience to draw upon for enrichment of human life and for dealing with some of its perennial problems.

only to an idealized past and lamenting contemporary decadence. If he did not have a utopian of the future, i.e., a new view of an inexorable process of improvement in human affairs, he did have a keen appreciation both of ideals from the past and of the individual contributions made by contemporary (Ming) thinkers to the achievement and elaboration of those ideals in the present. He thought in terms of growth not decay and decline.

It is in these terms that one must think today if one would hope to reaffirm or repossess the values of the Confucian past. No one can imagine that it is possible to return to the world of Chu-Hsi or Yi Toegye or Tokugawa Confucianism. Those worlds are gone and their forms of Neo-Confucianism cannot be resurrected. They can be revived only in the sense that, by coming to a true understanding and assessment of their value for their own time, we may learn how man can be challenged by past ideas and achievements to expect no less of himself in the present and future.

The term Neo-Confucianism is a Western concept and reflects a Western view of history. The Sung masters did not stress newness so much as reaffirmation of ancient values. It is only we who can see, in the perspective of history, that what they did went beyond anything done in the past. On the other hand, Chu Hsi himself was not aware that the Sung masters were making unprecedented contributions to the growth of the Confucian tradition. Thus he spoke of the Ch'eng brothers as developing a system of mind culture such as Confucianism had not possessed before.

From the reexamination of this tradition today we can expect both its strengths and weaknesses to emerge in clearer relief. For instance, it has long been felt that the Neo-Confucians preoccupation with ethereal ideals blinded them to certain economic realities. Whether Neo-Confucian philosophy was actually uncong-

the individual scholar is often more widely revealed in fiction than in polite letters.

7. In the life of Confucianism and Neo-Confucianism, as in all major traditions, there are patterns or cycles in the repossession of the legacy of the past and in alienation from it. This is true in the lives of individuals who break with immediately received tradition and are reconverted to it in altered form often by choosing different models in the past or recreating them. It also seems to be true in the lives of dynasties and of schools of thought within a period. A better understanding of these patterns of alienation from and repossession of past ideals, often as part of the process of coming to terms with one's actual circumstances, is needed if we are to appreciate the creative, developmental character of what often appears to be a break with the past but usually turns out to be a reaffirmation of it in a new form.

These are a few examples of the types of studies which a closer acquaintance with Neo-Confucian thought suggests are needed if we are to learn all that we might from the uncovering of its deeper roots and complex inner life.

By these means we may come to recognize today the value of Neo-Confucian thought as a whole in much the same way as Huang Tsung-hsi affirmed the value of Ming thought in his *Ming-ju hsueh-an*.

It must be understood, however, that Huang Tsung-hsi affirmed the value of Neo-Confucianism on the basis that it represented a pluralistic tradition, open to new possibilities and tolerant of divergent views. His standpoint was not that of the die-hard conservative hugging on to constant values from the past and defying the forces of change. One cannot really call him a progressive in the modern sense, but neither was he a reactionary looking

one thinker or school or period to another. In this connection, since discontinuities tend to attract more notice than continuities, it becomes vital to identify those concepts which are most in dispute precisely because they are central, unifying concepts. Despite differences of interpretation they remain centrally at issue, or if at some point they cease to be so crucial, even their new irrelevance becomes noteworthy.

3. The organization, methods, lifestyle and lifecycle of schools of thought, literary societies and other forms of association among leaders of thought. The influence of social and political change is most readily detected in the life of these organizations. But in this process we should not overlook the possibility, . . . that certain values maintained their attractive, galvanizing power as dominant shared ideals in the midst of political and social change.
4.The major and persistent role of ritual in Chinese life. The inattention to this nonverbal element in thought can only be regarded as a blindness in modern scholarship to what was deeply implicit in traditional cultures. The great symbolic importance of ritual led societies as different as China, Japan and Korea to take a strong interest in Neo-Confucian ritual, and we cannot underestimate the universality of that impulse by reducing ritual to a purely ideological function as defined in particularistic, institutional terms.
5. The importance to individuals and schools of specific methods of self-cultivation, such as quiet-sitting or Taoist psycho-physiological disciplines or ledgers of merit and demerit suggest that there is much here of potential value for the study of comparative religion and developmental psychology.
6. Literature remains an underutilized source for the study of thought patterns which underlie more formal philosophical and scholarly movements. The situation of the educated class and

10. As part of the processes of redefinition implied in 2, 4, and 9, a return to the original essence of Confucianism, away from Sung metaphysics and back to the personal example and teaching of Confucius.
11. A tendency for the original theistic element in the classical Confucian concept of Heaven to reassert itself as against the pantheistic metaphysics of Chu Hsi. (This tendency in late Ming thought proved to have special significance not only for Christianity but for early Tokugawa Confucianism.)
12. A continuing, more intensive study of the classics, both as models (literary, social) and as sources of authority appealed to in philosophical disputes, with a consequent refinement of text criticism reflecting the new awareness of historical, linguistic and philosophical change.

Though these characterizations apply best to the mainstream of Neo-Confucianism, the energies of that extensive movement reached out to other areas of thought in religion, art, literature, politics and social organization, which it is not possible to survey here though the conference volumes do treat them to some degree. For the present purpose it may be more useful to suggest--again much too cursorily and only in outline--the need for further studies to follow up our initial explorations.

1. The first priority must always go to what remain the basic building blocks of intellectual and religious history--studies of individual thinkers and translations of major works. Because of the Ming proclivity for action however, and its distaste for mere verbosity and pedantry, biographical materials may count for more than writing as exemplifications of thought in action, and may have a greater pertinence in the Ming than in other periods.
2. Studies of ideas and concepts as they undergo change from

2. Emphasis on actual experience (*shih-chien*) which involved testing truths in daily life and responding to the needs of one's own time and place, drawing upon the traditional values as relevant to the present. Hence:
3. Awareness of the needs of the present and immediate utility (*jih-yung*).
4. Awareness of the contemporary situation as irreversibly different from the past, thus heightening the sense of history (especially the distinctive features of recent history) as contrasted to idealization of the past.
5. Vitalism and a sense of the unfailing creativity (*sheng sheng*) of Heaven and earth.
6. Increasing emphasis on the reality of the physical world (*ch'i*) and the physical self (*ch'i-chih*), expressed philosophically in a monism of *ch'i* and intellectually in the study of principles inhering in concrete forms (e.g., the kind of naturalism and empiricism seen in Lo Ch'in-shun [1465~1547] as just one example out of many).
7. A critical rationalism which reflects the influence of both Buddhist skepticism and Neo-Confucian detachment on scholarly inquiry and empirical studies, and also the kind of Weberian "rationality" implicit in Wang Yang-ming's view of knowledge as a process of continuing experience and re-evaluation.
8. A deeper humanism, with the above-mentioned critical rationalism helping to overcome some of the more ethnocentric, rigoristic tendencies in the original Neo-Confucianism, and encouraging an openness to new experience and a search for the common spiritual and moral ground among religions.
9. A syncretic trend which, in asserting the complementarity and respective contributions of the Three Teachings helped to redefine what was most essential in Confucianism.

within Neo-Confucian orthodoxy. Thus, not only is Ming thought as a whole more pluralistic and polychrome than had been realized, but the same is true of Neo-Confucian orthodoxy itself.

Second, in a broader and deeper sense than was recognized heretofore Ming thought from the beginning, and not just the Wang Yang-ming school, centered on the study and cultivation of the mind. The school of the mind is not to be identified solely with the schools and also other schools of a synthetic character.

Third, this stress on the mind appears very early in Ming thought and reflects the Cheng-Chu inheritance from the Sung and Yuan. It is not an innovation of the Ming. More characteristic of the Ming is its activist character (as exemplified by Wang Yang-ming himself). Indeed the general trend of Ming thought is introversion to extroversion; from the metaphysical speculation and contemplative character of Sung thought to the more practical concerns of Ming.

Fourth, as we have probed more deeply into Ming thought and as the continuities with what went before and followed after became equally as apparent as the discontinuities, the Ming roots of major developments in the early Ch'ing and in Tokugawa Japan came increasingly to light. It was to follow up these discoveries that the conferences on seventeenth century thought and the companion study on the Ming-Tokugawa relationship were undertaken.

In these new perspectives it has become possible to identify some broad characteristics or tendencies in Ming to establish links with other traditions, periods and cultures. Briefly stated, these are:

1. A decline in rationalistic metaphysics in favor of personal experience of the truth in practice (*t'i-jen*), including various formal practices, e.g., "quiet-sitting" which fostered a sense of interiority, self-consciousness, and individualism.

dox Neo-Confucian predecessors. In this respect there was in fact a spiritual kinship between Chu Hsi and Wang Yang-ming despite their philosophical differences. Chu Hsi was himself a non-conformist vis-a-vis the official orthodoxy of his own time and won acceptance as orthodox in spite of the establishment.

From this tension, as well as, from the tensions among the disparate elements delicately balanced in Chu Hsi's thought itself, arose a diversity of trends in the development of Neo-Confucianism, as most of you well know. When viewed in the larger perspective of the historical process in China, Korea and Japan with a sensitivity to the tensions and alternatives existing within the system, Neo-Confucianism may be said to manifest continuing, irrepressible growth rather than prolonged festering stagnation.

Interpretations may vary in their emphasis on the old and the new, the elements of continuity and discontinuity, depending upon the importance one attaches to preserving enduring values or to their adaptation in new circumstances, but in any case one can no longer ignore the luxuriant growth which took place. For a symposium which marked the publication of the Ming Biographical Dictionary in 1976, I had occasion to review the changes in our perception of Neo-Confucian thought in the Ming period as we have studied it in recent years. At the risk of belaboring some points which will seem obvious to you, I should like to offer them here for your confirmation or correction:

First, we have become aware of the distinctive features of Ming thought in terms not only of new departures *from* Neo-Confucian orthodoxy but also of new developments *within* the framework of orthodoxy. That is, besides the commanding figure of Wang Yang-ming, conventionally and simplistically identified as a dissenter from Cheng-Chu orthodoxy, we have identified major figures and schools representing a diversity of positions and roles

system of thought which had served as the orthodoxy of an authoritarian, dynastic state resistant to all change. Typically this view abstracted certain elements from Chu Hsi's teaching, whether ethical or metaphysical, to present a highly structured model of Neo-Confucianism which corresponded closely to the pattern of an authoritarian state and social order,

Some plausibility attaches to this view from the long association of Confucianism with the Chinese state, and that state's efforts to define Confucian orthodoxy for its own purposes. Especially does this appear to be true of Neo-Confucianism, a mature and highly developed form of the teaching, which grew up in the shadow of a similarly mature and highly developed system of state power. By extension from this relative stability of dynastic institutions a similar fixity of Neo-Confucian doctrine had often been assumed.

Even in the Chinese case however (to say nothing of Japanese or Korean variants), this represents a vast over simplification. It is true that for over half a millenium a highly abbreviated form of Chu Hsi teaching was installed in the civil service examinations and perpetuated with little change from the Ming to the Ching. Despite this the 17th Century scholar Ku Yen-wu fulminated at length over the infiltration and subversion of the examinations by the teachings of Wang Yang-ming. Here one perceives the helplessness of any formal system, however entrenched, to repress or even to resist by simple inertia the vital thought processes set in motion by the Sung master themselves. In fact the Neo-Confucian thought of the Ming period is deeply affected by the intense conflict which emerged from the confrontation of such orthodox Confucians as Fang Hsiao-ju and Wu Yu-pi with the despotism of the Yung-lo emperor. How to achieve and preserve the integrity of the Sage in the midst of such despotism and corruption was the problem Wang Yang-ming inherited from his ortho-

the Eastern U.S. and has a large number of corresponding members throughout the U.S., Europe and Asia. Besides disseminating the monthly proceedings of the group, members have been active in organizing panels on Neo-Confucian studies in meetings of professional societies, especially the Association for Asian Studies, and at the last two international Congresses of Orientalists. At the last annual meeting of the AAS in New York there was a panel discussion devoted exclusively to the great work of Huang Li-chou, the *Ming-ju Hsueh-an*. Seven scholars participated in the symposium and more than 200 attended--this for a work almost unknown in the U.S. two decades ago. The same seminar group will sponsor a multi-volume series of *Sources of Neo-Confucian Tradition* covering virtually all of East Asia, a project which will probably take 6 or 7 years to accomplish.

By these efforts, and by the parallel project to produce the basic historical reference work, the 2-volume *Dictionary of Ming Biography*, we have made great progress in opening up the field for study and creating a new generation of young scholars who will have the competence to do solid research.

In this process I believe we have also learned some things about Neo-Confucianism which were not appreciated before, except perhaps by a few scholars. If I were to attempt to characterize briefly these new perceptions, I should do it in terms of the vitality and diversity of the Neo-Confucian tradition. This stands in contrast to an earlier view which saw the tradition as static, fixed and unchanging.

There are several reasons for the prevalence of the earlier view. In the West and during the early 19th century the view of China, homeland of Neo-Confucianism, as stagnant in the centuries before the modern era, was given wide currency by such influential thinkers as Hegel and Weber, who saw Neo-Confucianism as a closed

overlooked because contemporary scholarship places an inordinate value on new findings in research or on methodological innovation, so that the most trivial of scholarly "discoveries" takes precedence over the translation of even a major classic. In terms of its historic significance however, I believe that the present effort to make Neo-Confucian writings available in Western languages may have a significance comparable to the work of Kumarajiva and others in translating the Buddhist canon into Chinese, or to the work of nineteenth century scholars in translating the Confucian classics into Western languages. Especially to be noted here are the translations into English by Wing-tsit Chan of major works by Chu Hsi and Wang Yang-ming.

Secondly, we have had a continuing series of research conferences which have helped younger scholars to enter the field and develop the great potential for the study of Neo-Confucianism. The results of these studies have been published in *Self and Society in Ming Thought*, in *The Unfolding of Neo-Confucianism*, and in a special volume of studies devoted to Wang Yang-Ming on the 400th anniversary of his birth. Another volume, *Neo-Confucianism and Practical Learning* is on the way to publication. Still other conferences are planned, dealing with Yüan thought and early Ch'ing thought, and these should help to fill in the picture of the development of Neo-Confucian thought up to the nineteenth century. Against this background we shall be in a much better position to assess the role of Neo-Confucianism in relation to the modernization of East Asia.

The third development I should like to mention is the establishment of centers for the study of Confucian thought which facilitate research and scholarly exchange among the growing numbers of scholars coming into this field. At Columbia the Regional Seminar in Neo-Confucian Studies has become a focus for activity in

Neo-Confucian Studies, Present and Future

Dr. Wm. Theodore deBary
 (Vice President, Columbia University)

I appreciate the great honor you have done me in inviting me to address this conference on Neo-Confucianism and Yi Toegya. My qualifications for this assignment are limited, and if I dare to address such a distinguished gathering of scholars, many of whom I consider to be my teachers, it is only to pay tribute to them and to the importance of the studies to which they have devoted themselves for many years. In that respect I can perhaps represent those in the Western world who have now come to recognize the value of the traditional Confucian learning shared by the peoples of East Asia and wish to join in the promotion of such studies.

By the measure of our earlier ignorance we have indeed made great strides during the past fifteen years in advancing Neo-Confucian studies in America. I shall not try to review that progress here in detail but will simply sum it up under three main points.

First there has been the translation of Neo-Confucian texts, in source books or in whole works, so that the basic source material could be made available to the educated public and not remain inaccessible to all but the specialist who can read the original languages. The importance of this work of translation is often

了十九世紀，魏默深雖治今文經學，而他一生最推尊的却是顧亭林與陸桴亭的朱子之學。可見朱子學博大精深，前後經歷了四個世紀，每當時代動亂，思想的發展有了偏差，唯一能補偏救弊的，則只有孔子朱子一脈相傳的儒學。

前面講十六世紀以來孔子朱子儒學的發展，現在繼續說明一下近世思想的內涵。

近世學者在孔子朱子的儒學理論基礎上，加以發展補充，逐漸形成一種風氣。時代雖然不斷在變，可是傳統思想中的理氣，或道器的基本觀念，仍然是近世學者共同討論的一個重要課題。問題在我們如何使每一個人都能明白這個道理，天底下有許多道理，問題在我們如何去貫通天底下這許多道理。

其實道理只有一個，不能裂半，裂半了就不能算是道理。這是近世學者所公認的一個前提。沒有人只講半個道理，或只求半個道理。道理未嘗懸在空中，而是附在器與氣上，道與理是形而上的，器與氣是形而下的。近世學者偏重人倫日用，認為形而上的道理在形而下的人倫日用之中。至於我們何以不能貫通萬殊之理？何以不能達於大道全體，是由於人有一己私心的存在，忽視了人倫日用。如果我們不離乎人倫日用，用盡己與推己及人的忠恕，先克去己私，最後自然就能貫通萬殊之理，達於大道的全體。如果在人倫日用之外去尋求道理，結果體用便會成為兩截，所求得的只是虛無的道理。

近世學者又認為：學問的精粗本末有一先後的次序，不可以先精後粗，也不可以先末後本。近世學者常用孔子朱子的學術以解釋人倫日用的內涵。孔子所說的居處恭，執事敬，與人忠，是修己待人處事的根本、看似粗淺，而理在其中，朱子所說的孝弟忠信與持守誦習，是下學之本，看似粗淺，而道在其中。如果將精粗本末的先後次序顛倒了，不從粗處着眼，不從本處着力，將自己懸在空中，空求所謂一貫，空求所謂道體，看似精微，經果將一無所見。

儒學中的道理，講了已有兩千多年。兩近世學者所講的道理，着重點雖然偏重在人倫日用上。但總不脫孔子朱子儒學的範疇。今後仍有許多人要講道理，不論是重在為人，或是重在讀書，我相信也不會離開孔子朱子儒學的範疇。

由於好惡，往往不收明代朱子學者，或避免透露朱子學者的學術宗旨與一生精神。譬如，在十六世紀第一期朱子學者中，他將羅整庵收入諸儒學家，竟說他是不甚著名學者，整庵之後，陳清潤為學蔣通辨，很客觀地批評陽明學說，後來清初陸稼書說他是考亭干城，而學案竟然不收他的著作，也不記載他的來歷。這是最明顯的兩個例子。

十七世紀第二期學者，不論是研究陽明學的，或是講論朱子學的，他們共同有一個追求的目標，那就是爭儒學傳統。因為這一時期禪學盛行，佛門弟子借用陽明的四無學說攻擊儒學，因此陽明後學憂心忡忡，不得不由王返朱，借重朱子學說以反擊禪學。爭儒學傳統就是爭道統，他們認為禪學決不可納入道統。道統之中，學問又分兩路。學問的路子，即顧憲陽所謂的血脈，高景逸所謂的脈絡。他們認為，朱子上接孔子，是一脈，偏重人倫庶物實知實踐。韓國先儒李退溪走的是這一路子。陽明上接孟子，是一脈，偏重靈明知覺默識默成。問題在陽明的妙悟良知，直證本心，上智的人固然可以妙悟，可以直證，而中材以下的人便往往無所依據，流為虛蕩。虛者藐視兢業，蕩者無所不為，這是陽明學發展到十七世紀過程中逐漸形成的流弊。劉蕺山教人讀書，顧亭林倡導博文知恥，後來發展成經史之學，為的就是挽救虛蕩的流弊。當時佛氏學者也講良知學說，他們聯合陽明後學，彼此相互印證，泰州學派的陶石簣，引進佛門弟子，劉蕺山與陶石梁同在證人講會石梁的門人參禪學佛，流於因果，從此使陽明儒學的本質為之一變。既然陽明這一脈傳人，動搖了儒學的道統地位，這時的劉蕺山，也在證人講會，便極力主張使儒學四到朱子這一脈絡。他一面表彰明初方正學與薛敬軒的朱子學，一面依據朱子學以修正陽明學。當他卒後，可惜他的學術分裂，門下弟子分為兩支，分布在浙西的早期弟子憚日初等，繼承了他的朱子之學，兩在浙東的晚年弟子黃梨洲等，却誤解了他的陽明之學。為了編輯蕺山遺書，兩派弟子為蕺山學術的宗旨問題爭辨了二十餘年。明儒學案適在此時成書，而蕺山的朱子學沒有能够受到梨洲的重視，這是很自然的事。幸而有顧亭林能留意到宋代黃東發與正厚齋的朱子學，終於使朱子一脈的儒學，有愈辨愈明的趨勢。通常我們想像，考據學者必然排斥朱學，可是事實不然，十八世紀段茂堂與王懷祖，雖然終其一生治文字與訓詁之學，而他們並不否定朱子洒掃應對進退的小學。到

然之則은 嚴肅하고 그 完全한 實現은 遼遠한 目標이지만, 그러나 退溪는 마침내 道德的 生活의 勝利가 올 것이라는 것을 굳게 믿고 있었던 것이다.

朱子學與近世思想

何 佑 森

△中華民國國立臺灣大學教授▽

近世朱子學，大約可以劃分四期。十六世紀的羅整菴與陳清瀾，生卒年代稍早於李退溪，屬第一期。十七世紀的顧涇陽・高景逸・劉蕺山・顧亭林，生卒年代晚於李退溪，屬第二期。十八世紀的錢竹汀・王懷祖・段茂堂，當清代乾隆嘉慶兩朝，屬第三期。十九世紀的魏默深與陳蘭甫，是清道光至光緒時期的學者，屬第四期。

有人或許懷疑，講近世朱子學，為甚麼不提張楊園・陸稼書・陸桴亭・王白田，而提治陽明學的劉蕺山治經史之學的顧亭林與錢竹汀，治訓詁文字之學的王懷祖與段茂堂，治今文經學的魏默深，這是甚麼緣故？我今天所要討論的主題就在這裡。因為今人講近世思想，通常有一個觀念：以為明代只有陽明學，無所謂朱子學，清代只有考據學，亦無所謂義理之學。前者是深受黃梨洲明儒學案的影響，後者是深受江鄭堂漢學師承記的影響。這個問題，要分別討論。

其實，明代的儒學，就有朱子學與陽明學而支。萬曆以後，當陽明儒學發生了偏差，一些原本治陽明學的，突然轉治朱子儒學。陽明學大師劉蕺山，就是其中之一。由王返朱，是明代末年思想自然地一種趨向。黃梨洲忽略了這種趨向，他一心想要發明從陽明的良知到蕺山的慎獨之學。他所編學案，由於他的固執，或

情의 中節이 善이라고 하는 主張을 否定하려는 것은 아니다. 그러나 만일 七情과 人欲은 羅整地이 말하는 것처럼 氣의 運動의 結果로서 心의 所屬이며 不容二・不可分인 것이라면, 二心이 스스로 所當然之則에 適合하기도 하고 適合하지 않기도 한다는 것은 있을 수 없을 것이다. 그렇다면 하면 發하여 節度에 맞다고 할 경우에 中節하게 하는 것은 무엇인가? 그것은 마땅히 理가 아니면 안 될 것이다. 退溪에 의하면 性은 氣質에 맡겨질 때 《偏私가 이김이 없지 않고》, 七情은 비록 理氣를 兼한다 할지라도 理는 弱하고 氣는 强하기 때문에 《他를 管攝할 수 없음》으로 惡으로 흐르기 쉬운 것이다. 이 말은 理가 氣를 制御할 수 없음과 本然之性이 形氣에 의하여 他律的으로 規定된다는 것을 의미하는 것이라 고 생각된다. 그리고 中節이라는 것은 本然之性이 그러한 他律에서 벗어나 氣質之性을 主宰한다는 것이니, 비록 七情이 理氣를 兼한다 할지라도 主宰하는 本性은 氣質에 依存하지 않고 自律的으로 作用하지 않으면 안 된다. 그렇다면 하면 七情이 理氣를 兼한다는 것은 無意味하게 될 것이다. 왜냐하면 이 경우에도 四端理發과 七情氣發의 二元性은 嚴存하고 있기 때문이다.

IV

以上으로써 理와 氣, 本然之性과 氣質之性, 四端과 七情의 二元對立이 道德性의 必須不可缺한 前提라고 하는 所以는 대략 解明되었을 것이다. 그러나 倫理의 二元論에도 問題가 없는 것은 아니다. 人間 속에 天理와 人欲, 善과 惡의 對立鬭爭이 永遠히 終熄될 수 없다면 우리의 道德的 努力도 永遠히 계속되지 않으면 안 된다. 心靈의 平和와 安息을 完全히 所有한다는 것은 人間에게는 理想에 지나지 않을 것이다. 우리는 現實 속에서 때로는 惡이 善을 凌駕하고 義人이 惡人 못지 않게 禍를 입는다는 可憐한 事實을 外面할 수 없다. 이리하여 倫理의 二元論은 마침내 道德的 悲觀論에 빠지게 된다. 그러나 우리는 여기에서 곧 人生이 無意味하다는 結論을 내릴 수 없을 것이다. 도리어 우리는 마음속에 있는 惡에로의 傾向을 看破하고 이것과 鬭爭하는 道德的 生活에 삶의 보람을 찾을 수 있다. 所當

공(公)心이라는 道德的 感情이다. 그러므로 仁의 端이란 所當然之則을 主觀化하여 意志를 主觀的으로 規定하는 動機라 하겠다. 이러한 道德的 感情은 〈義의 端〉인 〈羞惡之心〉이나 〈禮의 端〉인 〈辭讓之心〉의 경우에도 마찬가지로 解明될 수 있다지만 여기서는 省略한다.

다음에 四端理發과 七情氣發의 二元對立이 없으면, 道德의 自律性 따라서 行爲의 道德性을 解明할 수 없다는 點을 고찰해 보기로 한다. 이것은 바꿔 말하던 四端理發의 正當性을 先驗的으로 解明한다는 것이다. 어떻게 해서 所當然之則은 直接的으로 意志를 規定할 수 있는가? 즉 現象界에 있어서 自由의 因果性은 어떻게 해서 可能한가? 이 問題는 理論的 認識의 對象이 아니지만 그 可能性은 本性의 根源的인 事實이요, 이미 言及한 바와 같이 四端의 媒介에 의해서만 理解될 수 있을 것이다.

말할 것도 없이 感性的 存在로서의 人間은 自然의 一部分이요 自然의 因果律에 의하여 支配되고 있다. 이런 의미에서 人間은 自由를 가지지 않는다. 그러나 우리에게 義理之行의 道德的 要求 즉 所當然之則이 있는 이상, 우리는 自由의 存在를 是認하지 않으면 안된다. 이른바 ≪그대는 해야 하기 때문에 할 수 있다≫는 것은 이것을 말한다. 이처럼 所當然之則에 따르는 意志와 自由한 意志는 같은 것이다. 그리고 現象界의 時間空間에 制約을 받지 않는다는 것은 消極的인 自由다. 이것에 대하여 所當然之則 즉 自己自身の 法則에 스스로 따르는 것은 積極的인 自由다. 이것이 곧 自律이다. 自律이란 本然之性의 自己立法을 말한다. 다시 말하면 意志가 本然之性의 自發性 즉 理發에 기인하는 四端의 媒介에 의하여 規定될 때 비로소 行爲의 道德性은 實現된다. 반대로 氣發 즉 氣質之性에 기인하는 七情이 所當然之則의 成立條件으로서 意志를 規定할 때 그것은 他律이다. 그러므로 本然之性의 自律은 道德的 行爲의 最高原理이요 他律的인 氣質之性은 行爲의 道德性을 파괴한다.

이上和 같은 所論에 대하여 아다 異論이 提起될 수 있을 것이다. 七情도 理氣를 兼하고 有善有惡이니 비록 그것이 氣의 發이라 하더라도, 제 자리에 맞는 것은 理의 發이라 할 수 있다. 그러므로 氣의 發이라고 해서 반드시 行爲의 道德性을 파괴하지 않는다고도 생각될 수 있다는 것이다. 물론 나는 七

수 있다. 그러므로 四端發과 七情氣發의 二元性을貫徹하려면, 心體라는 概念은 性과 情을 統本하는 心全體에 適用해야 하며 心의 各機能 自體에 適用해서는 안 된다고 생각된다. 왜냐하면 心의 諸機能은 각각 實의으로 다른 구실을 가지고 있기 때문이다.

우리는 여기서 四端이 理發이라고 하는 所以를 解明하기 위하여, 孟子의 四端說을 면밀히 檢査할 필요가 있을 것이다. 孟子에 의하면 四端은, 人間이 四體를 갖고 있는 것인데, 本然之性이 先天的으로 가지고 있는 特殊한 感情이다. 갑자기 어떤 아이가 우물에 빠지려고 하는 것을 보면, 누구나 다 惻隱한 마음을 가지게 된다. 그러나 이것은 《어린아이의 父母와 親戚을 했으려고 하는 所以도 아니요, 親戚朋友로부터 칭찬을 받으려고 하는 所以도 아니요, 그 소리를 미워해서 그러는 所以도 아니다.》 물론 惻隱之心도 發動할 때는 七情과 마찬가지로 外感內應하는 것이라고 하였다. 즉 乘氣處에서 본다면 惻隱之心이 일어나는 것은 어릴 아이가 우물에 빠지려고 하는 것을 보기 때문이다. 그러나 그러한 感情의 所從來는 우물에 빠지려고 하는 것을 본다는 外感에 있지 않고 또 孟子가 仁・義・禮・智의 四德은 性의 所從來는 우물에 빠지려고 하는 것을 본다는 外感에 있지 않고 또 孟子가 仁・義・禮・智의 四德은 性의 所從來는 우물에 빠지려고 하는 것을 본다는 外感에 있지 않고 바로 人間의 本來性인 仁의 理에 있다. 다시 말하면 우물에 빠지려고 하는 것을 본다면 外感이 機緣이 되어 仁의 理가 스스로 惻隱之心을 일으키는 것이다. 그러므로 惻隱之心은 그러한 感情의인 感情이 아니라, 本然性(仁)의 理에 기인하는 感情이다. 그러므로 惻隱의 感情이다. 이것은 말하자면 理性의 自己意識의 感情(self-consciousness)이라 할 수 있을 것이다. 이러한 의미에서 四端은 內感外應하는 것이라고 하지 않은 것이 아니다. 즉 이러한 關係를 純理發處와 乘氣處라는 概念으로써 說明하고 있다. 즉 純理發處란 理性의 自己意識을 말하고 乘氣處란 感情作用의 機緣을 뜻한다.

그러면 惻隱之心이 仁의 端이라고 하는 것은 무엇을 의미하는가? 과연 仁은 本然之性의 所當然之間이요 道德的意志의 客觀的인 原理이지만, 그러나 그것은 이러한 客觀的 原理를 主觀에 媒介하여 意志를 主觀的으로 規定하는 動機를 必要로 한다. 이처럼 意志規定에 있어서 動機로 作用하는 것이

知된 것이므로 여기에 되풀이 하지 않았다. 그런데 論爭의 核心은 七情 이외에 四端이라고 하는 特殊한 感情이 存在하는가, 만일 存在한다면 그것은 어떻게 해서 可能한가라는 問題로 集約될 수 있을 것이다. 그래서 나는 우선 四端과 七情과의 所從來가 서로 다른 所以를 檢討하고, 다시 나아가서 만일 兩者의 〈所從來〉가 同一하다면 道德의 自律性 따라서 行爲의 道德性이 成立하지 않는 所以에도 言及해 보겠다. 이러한 觀點에서 고찰한다면 高峰의 四端七情理氣俱發說은 問題의 所在을 파악하지 못했기 때문에 많은 難點에 直面하지 않을 수 없다. 이것에 대하여 退溪의 四端理發・七情氣發說은 確實히 問題의 核心에 接하고 있지만, 所信의 動搖로 말미암아 論理展開의 不徹底에서 헤어나지 못했다고 생각된다.

退溪와 高峰이 오랫동안 辯論을 展開했음에도 불구하고 問題를 根本的으로 해결하지 못한 所以는 무엇인가? 그것은 첫째로 《理發와 氣發을 兼한다》고 할 때, 이 〈兼한다〉는 뜻이 애매하기 때문이라고 생각된다. 둘째로 그것은 理氣〈不可離〉(不二)라고 하는 綜合的인 見地와 不相雜(不二)이라고 하는 分析的인 見地와의 力點의 相異라 할 수 있을 것이다. 즉 退溪나 高峰이나 心은 理氣・性情을 兼하고 있기 때문에 心의 諸機能까지도 概括的으로 理氣를 兼하고 있다고 생각한다. 따라서 本然之性과 氣質之性과의 關係는 一方的으로 氣性의 外感에 대한 本性의 內應이라는 것이 되며, 逆으로 內感外應이라는 것은 있을 수 없을 것이다. 이리하여 退溪는 理氣不相雜의 觀點에서 〈純理發處〉를 重視하여 四端 및 七情의 所從來를 각각 理發와 氣發로 區分한다. 다만 理氣不可離의 觀點 즉 〈乘氣處〉에서 본다면 四端도 理氣를 兼한다고 할 수 있지만, 그러나 그 所從來는 乘氣處에 있지 않고 純理發處에 있다는 것이다. 이것에 대하여 高峰은 理氣不可離의 觀點에서 乘氣處를 重視하며, 氣없는 理는 行할 수 없기 때문에 七情 이외에 四端이라는 것이 따로 있지 않고, 모든 情의 所從來를 理氣俱發이라고 생각한다. 退溪가 四端의 所從來를 分析的으로 고찰하여 純理發處와 乘氣處와를 區別한 것은 達見이라 할 수 있겠다. 그러나 乘氣處에서 본다면 四端도 理發와 氣發을 兼하고 있다는 所論은 論理의 混亂을 免할

것이다. 모든 세계觀은 不可避의 二律背反에 빠지기 마련이다. 有限한 人間은 無制約의 世界의 直觀을 所有할 수 없고, 다만 人間의 生活의 直觀을 所有할 수 있을 뿐이다. 따라서 우리는 無制約의 인 世界觀을 斷念하고 人生의 意味를 全體的으로 파악하려는 이른바 倫理的 世界觀을 지향하지 않으면 안된다. 此後에 있어서 世界觀이라는 것을 찾는다면 그것은 벌써 形而上學的인 知가 아니라 道德的 信念에 定礎된 그러한 倫理的 世界觀일 것이다.

본시 倫理的 世界觀은 道德의 法則과 自然의 法則, 自由와 必然의 二元性을 前提하는 것이었다. 그러므로 이러한 二元性을 統一하는 一元論의 世界秩序는 人間의 道德的 努力을 止揚하게 될 것이다. 世界는 그 自體에 있어 意味를 가지는 것이 아니라 그 意味는 人間의 道德的 生活의 意味에 依存한다. 하여튼 存在와 當爲, 必然과 自由, 現實과 理想의 二元對立은 道德的 生活의 要求이며, 徹底한 二元性은 道德的 生活의 必須不可缺한 前提라 하지 않을 수 없다. 왜냐하면 二元對立의 絶對的 統一이라는 것이 完全히 實現된다면, 그것은 다시 實現의 目標가 될 수 없는 現實이기 때문이다.

이렇듯 人間은 感性的인 存在로서 人欲의 世界 속에 살아가면서도 理性的인 存在로서는 觀知的 世界에 參與하고 道德律에 따라 自律的으로 行爲함으로써 永遠한 價値를 實現할 수 있다. 여기에 人間의 尊嚴性이 存在한다. 이러한 二重構造로 말미암아 人間生活은 人欲과 天理와의 永遠한 鬭爭이다. 그리고 人間은 이러한 鬭爭을 통하여 自己自身을 發展시키는 동시에 自己의 世界觀을 形成해 나가지 않으면 안된다.

II

이렇게 본다면 理氣哲學은 바로 倫理的 二元論에서 그 眞價를 發揮한다고 할 수 있을 것이다. 그 一例로서 退溪와 高峰과의 사이에 展開된 이른바 〈四七辯論〉은 理와 氣, 本然之性과 氣質之性, 四端과 七情의 二元對立을 前提하지 않는 한, 解決될 수 없지 않는가 생각된다. 이 論爭의 展開過程은 周

스스로 決意를 내려야 할 것이다.

그러나 退溪의 門人 趙士敬은 이 眞西山의 引用文을 朱子의 말이 아니라 하여 이것을 削除해야 한다고主張했다. 이것에 대하여 退溪는 이렇게 異論을提起하고 있다. 즉《上帝歸女章 舊註(愚語)》云云한 一條目은 내가 가장 좋아하는 말이다. 이 글을 읽고 吟咏할 때마다 마음이 感動하여 懦弱을 激發시키지 않을 수 없다. 생각하던대 朱先生이 아니어서는 이런 말을 할 수 없을 것이다.》《賢컨대 義理之行을 決斷하고 實踐하기 위해서는 人間의 努力만으로 不足하며, 따라서 우리의 道德的 意志를 激勵하는 全知全能한 上帝의 存在가 要請되지 않으면 안된다는 것이다.

이리하여 退溪는 그러한 朱子의 世界觀의 信念에 感動하여《聖學十圖》敬齋成에서《對越上帝》라는 말을 力言하고 있다. 즉 敬의 공부를 위해서는 整齊嚴肅《마치 上帝를 대하는 것처럼 行爲하라》는 것이다. 이렇듯 上帝에의 信念은 道德的 意志의 要請에 지나지 않는다. 그러나 우리는 上帝의 存在를 理論적으로 證明할 수 없다. 이것은 理氣哲學의 當然한 歸結이라 하겠다. 退溪에 의하면《太極이 動靜을 가지는 것은 太極이 스스로 動靜하는 것이요, 天命이 流行하는 것은 天命이 스스로 流行하는 것이다. 어찌 또 다시 시키는 者가 있겠는가, 대개 理와 氣가 합하여 物을 命하면 그 神妙한 作用이 스스로 이와 같다는 것 뿐이요, 天命이 流行하는 곳에 따르시키는 者가 있는 것은 아니다. 이 理는 極尊無對한 것이며 物을 命하지만 物에서 命을 받지 않는다.》

이처럼 倫理的 立場에서 본다면 人間倫理의 最高原理는 所當然之理이라 하겠다. 그러나 要請的 信念의 立場에서 본다면 所當然之理은 最高原理도 아니요 絕對的인 것도 아니다. 宗教的 動機에 따르면 上帝는 所當然之理을 超越하지만, 倫理的 動機에 따르면 上帝의 威嚴은 所當然之理의 權威에 依存한다. 이렇듯 退溪는 倫理的 動機와 宗教的 動機와의 矛盾葛藤을 認識하지 못하고 兩着 사이에 安住하고 있지 않는가 생각된다.

그러므로 世界觀이라는 말을 嚴密히 規定한다면, 우리는 결코 肯定할 수 없는 世界觀의 道를 말할 수 없을

것은 이미 自由를 前提해서만 可能하기 때문이다. 行爲의 道德性이 善惡만 아니라 惡도 選擇할 수 있는 自由意志의 道德律에 의한 規定에 成立한다면 이것은 단순히 必然에의 洞察의 問題가 아니라 오히려 決斷의 自由의 問題가 아니면 안 될 것이다.

이처럼 推測이나 主氣哲學은 그러한 道德의 本質을 解明할 수 없는 缺陷을 가지고 있다. 그러므로 道德論 내지 人性論에 관한 限, 主理哲學이나 主氣哲學이라 해도 理와 氣, 道德의 法則과 自然의 法則, 自由와 必然의 二元性을 前提하지 않으면 안 된다. 따라서 理氣哲學을 一元論으로 貫徹하려는 企圖는 失敗로 돌아갈 수밖에 없을 것이다. 이렇게 볼 수 있다면 理氣哲學은 一元論의인 世界秩序의 把握을 지향하는 世界觀과 一見 兩立할 수 없는 것 같이 생각된다. 그럼에도 불구하고 우리는 朱子나 退溪哲學에서 世界觀의 概念의 明滅을 볼 수 있다. 즉 世界와 人間, 自然과 道德의 兩領域을 超越하여 이것을 主宰하는 上帝의 概念이 그것이다.

그러면 退溪哲學의 根本立場은 무엇인가? 그것은 한편으로 이 兩領域을 統一하는 超越的인 絕對者에의 信念을 肯定하는 限에서 一元論의이라 할 수 있으며, 또 한편으로 이 絕對者의 理論的 認識을 否定하는 限에서 二元論이라 하겠다. 그러나 退溪가 그러한 統一的인 世界秩序를 確信하는 것은 理論的 認識의 立場에서가 아니라 실로 道德的 要諦의 立場에서였다. 上帝의 概念은 말하자면 道德的 行爲 속에 나타나 있는 그러한 世界秩序에 지나지 않는다. 그러기에 退溪에 있어서 上帝의 概念은 《마치神이 存在하는 것처럼 行爲하라》는 道德的 命令과 同一視되어 있다.

周知하는 바와 같이 《詩經》大雅 大明篇에 武王伐紂의 狀況을 描寫한 《上罔臨文》라는 句절이 있다. 眞西山에 의하면 朱子는 이 句절을 다음과 같이 해석했다는 것이다. 즉 《이 詩의 뜻은 비록 殷紂를 伐하는 일을 主題하고 있지만, 그러나 배우는 자가 平常時에 이 詩를 읽으면서 肅然히 上帝가 머리 위에 臨한 것처럼 느낀다면, 閑邪存誠하는 공부에 큰 도움이 되지 않겠는가? 그리고 義를 보고도 決行하려는 勇氣를 가지지 못하거나 利害得失에 굴리어 마음을 定하지 못하는 사람도 이 詩를 吟味하여

斷定이요。Deus ex machina에 지나지 않는다。 또 그의 見解에 따르면 人間의 欲望은 人性에 先天的으로 주어진 必・當然의 《不容已・不可易》의 인 것이다。 그것이 不容已・不可易의 인 必然性에 있어서 모두 所當然之則에 適合한다면 그것은 善이라고 한다。 그러나 만일 人欲이란 氣의 必然의 인 《感應》이 요 惡이란 《放縱한 情欲》이라면, 그러한 情欲을 制御하여 所當然之則에 適合하게 하는 것은, 어떻게 해서 可能할 것인가? 이것은 主氣哲學의 立場에서 解決될 수 없는 問題일 것이다。

우리는 여기서 問題의 所在을 理解하기 위하여 다시 한번 古代希臘 哲學으로 돌아가 보고자 한다。 道德과 唯物論과의 結合인 Demokritos의 서와 같이 原子運動의 過多와 過少가 Psyche를 激動시키고 그 安靜을 害친다는 見解에서 認知 되어진다。 그러나 Demokritos의 原子論의 意圖는 오히려 自然的 存在를 合理的으로 說明하려는 自然哲學의 要求의 充足에 있었다。 이것에 대하여 Stoa學派의 唯物論과 Epikuros의 原子論의 唯物論에서는 도리어 人間의 解脫이 中心問題였다고 할 수 있겠다。 이처럼 唯物論이 解脫論의 根底가 되고 있다는 것은 어떠한 理由에서인가 그 所以는 現實이라는 것은 우리의 마음대로 支配될 수 없는 物質의 必然的 運動이라는 것을 徹底하게 認識한 然後에 그럼에도 불구하고 安心立命 내지는 解脫의 方途를 模索하려는 要求에 있었다。

그러나 만일 現實이 단순히 必然性으로써 徹頭徹尾 一貫되어 있다면, 우리는 벌써 自由로운 解脫을 생각할 餘地가 없을 것이다。 그래서 Epikuros가 原子의 必然的인 運動이 自己軌道에서 逸脫한다는 偶然性에 解脫의 可能性을 찾으려고 했다。 《人間이 物質原子의 運動인 運命의 必然에 支配된다는 것은不快한 일이다。 그러나 必然에 支配된다는 것은 必然이 아니다。》 다시 말하면 必然에 支配된다는 것은 必然의 이 아니기 때문에, 우리는 自主的으로 必然에 따른다면 必然에 支配되면서도 必然의 支配를 超越한다는 것이 된다。 Epikuros가 이와 같은 必然의 契機와 自由의 契機와의 統一이 自然의 必然性에서 人間의 解脫論에의 移行을 可能케 한다고 생각했을 것이다。 하지만 이러한 所論은 論地的으로 分析하면 循環論에 不過하다。 만일 必然에 支配된다는 것이 必然이 아니라 偶然(自由)이라면, 이와 같은

하여서는 主理의 理氣哲學은 道德의 法則(當然之則)과 自然의 法則(所以然之故)과를 區別하지만, 그러나 이 兩者가 結局 合一한다고 생각한다. 물론 所以然의 理는 이른바 自然法則을 넘어가는 側面을 가지고 있다고 하지만, 그렇다고 해서 그것을 오늘날의 道德法則과 自然法則을 統一하는 이른바(永遠의 法則)(Lex aeterna) 또는(神的인 世界法則)이라 할 수는 없을 것이다. 만일 그렇게 主張한다면 그것은(理由없는 斷定)에 지나지 않는다.

우리는 이와 같은 것을 古代希臘哲學者들에서도 볼 수 있다. 그들은 Kosmos의 法과 道德의 法은一致한다고 생각했다. 그 所以는 自然을 目的論的으로 考察하는 Sokrates의 見解에서 짐작될 수 있을 것이다. Platon의 Kosmos의 數學的 秩序로서 限定과 無限定과의(混合)이라는 存在論的 問題에 對應하여, 善을 快와 知와의 混合에서의 節度 또는 均衡이라고 말했다. 그러나 Kosmos의 法과 道德의 法을 統一하려는 Platon의 思想은 結局 一種의 神祕論으로 끝나고 말았던 것이다. 이것으로써 보전대 道德을 Kosmos의 結付시키려는 思考는 심히 困難한 問題를 가지고 있다고 생각된다. 이리하여 古代希臘哲學에 있어서 Kosmos의 Psyche에 一貫하는 世界秩序 속에 道德을 考察하려는 見解는 그內的 必然性을 찾아내지 못하고 점차 人間의 Psyche를 重視하는 方向으로 移行해 갔던 것이다. 이러한 傾向은 主理哲學에서도 볼 수 있거니와, 朱子 以後로 人性論的 關心은 점차 宇宙論的 關心을 凌駕하게 되었던 것이 主理派의 趨勢였다고 하겠다.

이것에 關하여 主氣哲學은 主理哲學보다 더 困難한 問題에 直面하게 된다. 羅整庵에 의하면 《天地古今을 통하여 氣가 아닌 것이 없다. 氣는 본시 하나이다. 이 一氣가 動靜・往來・開閉・昇降・循環하여: 四時의 溫涼寒暑가 되고, 萬物의 生長收藏이 되고, 人間의 日用彝倫이 되고, 人事의 成敗得失이 된다. 그것은 심히 錯綜하고 있지만 종내 흐트러질 수 없다. 그 所以然을 알 수 없으나 그러하다. 이것이 곧 이른바 理다.》 그러나 우리는 어떻게 해서 人間의 自由意志에 定礎된 人倫道德이 物質의 一絲不亂한 心然的 運動에 의하여 成立하는가를 알 수 없다. 이것은 羅整庵이 自認하 듯이 理由없는

識의 貧困에 기인하는 것이라고 생각된다. 무릇哲學도 時代의 아들이라고 한다면, 그러한 思想의 貧困은 오히려當然할 것이다. 따라서 이와 같은 時代的인 制約 때문에 古典哲學을 無批判的으로 受容한다는 것은 이른바 劇場의 偶像(Idola theatri)이라는 非難을 받지 않을 수 없다. 이러한 非難을 피하려면 各自가 스스로 現代의 狀況에서 哲學할 수 밖에 다른 方途가 없을 것이다. 나는 특히 東洋哲學에서 그 必要性을 느낀다. 現代에 있어서 儒學思想을 復活시키려면, 우리는 모름지기 守舊性을 排斥하고, 現代의 狀況 속에 科學的으로 생각하며 實踐하는 人間의 立場에서 傳統思想을 再檢討하지 않으면 안 된다고 생각한다. 이러한 立場에서 朱子學이나 退溪學을 研究한다면, 우리는 現代에 있어서 우리의 道德的인 實存可能性의 認識에의 좋은 스승과 만나게 될 것이다. 나는 이러한 問題의 一端을 理氣哲學의 倫理的 世界觀의 見地에서 論述해 보고자 한다.

II

周知하는 바와 같이 理氣哲學은 宇宙 人間의 萬象을 理氣二元에 의하여 成立하고 있다고 생각한다. 朱子는 理先氣後라 하여 理의 優位性을 主張했다. 이것에 대하여 氣의 根源性을 強調하는 見解가 據頭했으니, 마침내 理氣哲學은 이른바 主理派와 主氣派로 分裂하게 되었던 것이다. 물론 主理哲學이나 主氣哲學이라 해도 理氣二元論의 立場을 止揚하는 것은 아니다. 다시 말하면 이 兩派가 理와 氣를 어느 한 편으로 還元하여 歸一하지 않는 限, 主理哲學을 理一元論이라고 하고 主氣哲學을 氣一元論이라고 보는 것은 不當하지 않을까 생각된다. 왜냐하면 眞正한 一元論은 二元對立을 前提하여 그 窮極의 統一을 지향하는 것이기 때문이다. 이러한 統一의 原理로서 現代哲學은 精神・物理的인 Energies를 想定하여 心的인 存在와 物的인 存在와의 對立을 統一하려고 하고 있다. 그러나 비록 이것으로서 宇宙論的・形而上學의 二元論이 處理된다 하더라도, 보다 더 根本的 對立인 自然과 道德, 存在와 當爲, 必然과 自由의 問題는 解決되지 않고 아직 그대로 남아 있다.

理氣哲學과 李退溪의 世界觀

韓

明

朱

△慶北大學校 教授△

I

理氣哲學에 있어서 오늘날 우리에게 가장 문제가 되는 것은 어떻게 해서 道德의 法則이 自然의 法則과 結付될 수 있는가 하는 것이다. 이 兩者를 統一하여 一元論的인 世界秩序를 파악하려는 것이 이른바 世界觀이라 하겠다. 이러한 世界觀은 과연 理氣哲學의 立場에서 可能할 것인가? 바꿔 말하면 理氣二元論은 一元論的으로 統一될 수 있을 것인가? 理氣哲學의 立場은 그것이 理論的으로 不可能하다는 것을 보여 주고 있다. 만일 그렇다면 自然의 法則과 道德의 法則과의 統一理念은 解明되지 못한 채 한갓 理由없는 斷定에 지나지 않을 것이다. 그리고 또 이 兩者를 包越하는 絕對者의 想定은 論理的으로 二律背反을 露呈한다. 이처럼 道德의 法則과 自然의 法則을 統一하려는 世界觀은 理論的으로 困難한 問題이지만, 그러나 그 前提가 되는 三元論은 도리어 道德論의 不可避的인 制約으로서 그 眞價를發揮하게 된다. 退溪의 世界觀이라는 것도 실은 그러한 倫理的 二元論의 立場에서 道德的 意志의 要請으로서만 생각될 수 있을 것이다.

물론 理氣哲學을 宇宙論的인 形而上學에 局限해서 본다면, 그것은 대체로 극히 貧困한 思想이라 하지 않을 수 없다. 이 思想의 貧困性은 時代的인 制約의 結果로서 當時의 學問 더우기 自然科學的 知

◆特輯◆

近世東亞細亞에 있어서

朱子學과李退溪

國際學術會議

〈主催〉

日本李退溪研究會

〈後援〉

大韓民國駐日大使館
中華民國亞東關係協會
在日本韓國居留民團
產經新聞社

日韓協力委員會
明治神宮

▽基調講演△

理氣哲學과 李退溪의 世界觀……………韓明洙

朱子學與近世思想……………何佑森

歐美에 있어서의 新儒學研究의 現狀과 將來……………三·바·리

李退溪의 史的 地位와 日本儒學 阿部吉雄

과의 異質性……………阿部吉雄

▽研究發表△

退溪學研究之諸課題……………李 家 源

朱子學과 現代……………岡田武彦

李退溪의 哲學思想과 現代文明……………柳承國

朱子學與李退溪……………蔡茂松

進溪朴在馨論……………渡部學

退溪敬思想的의 現代的意義……………李完裁

李退溪의 韓·中·日에 있어서의 地位……………裴宗鎬

存養窮理省察의 問題……………友枝龍太郎

退溪와 栗谷의 出處觀……………山崎道夫

朱子與退溪涵養實踐의工夫……………黃 錦 鉉

李退溪哲學에 있어서의 理氣不可分의 意味……………宋 競 雙

李退溪와 上總道學……………松戶光夫

李退溪의 詩歌文學……………徐 元 燮

近世東亞細亞에 있어서 朱子學의 基本問題……………龍 保 辛

李退溪의 異端批判을 通訓本……………劉 明 鍾

理氣說……………劉 明 鍾

할 수 없는 錯雜한 마음을 禁할 法 없었다. 아! 南北으로 分斷된 白衣民族의 魂은 正령 어디에 停滯하고 있는 것인가?

그러나, 이러한 日本의 潛勢의 인상은 未來에 劃記的인 曙光을 비추어 준 快事는, 무엇보다도, 이번에 東京에서 열린 「近世 東아시아에 있어서의 朱子學과 李退溪」國際學術會議였다. 日本新文會 招請, 日本李退溪研究會 主催로 笹川記念會館에서 開催된 이 모임에서는, 韓·中·日·美를 代表하여 각각 한 사람의 學者가 基調講演을 했고, 第一部 李退溪의 地位, 第二部 普遍性과 各地域의 特殊性, 第三部 現代思想과의 關聯에 걸쳐서, 韓國學者 十七名 가운데서 六名이, 中國學者 四·五名 가운데서 二名이, 日本學者 百餘名 가운데서 六名이 각각 主題講演을發表했으나, 그 가운데서도 東京大名譽教授 阿部吉雄博士의 基調講演은 大會全體의 雰囲気을 鼓舞시켰

고, 물론 비아 大副總長 드·바리博士의 演說이 또한 異彩를 더했다. 協賛十一個團體, 後援 六個團體는 日本朝野에 가장 큰 影響力을 가진 事國의 機構요, 大會顧問 二十八名, 實行委員 十七名은 日本一級의 著名人士들이요, 參席한 學者들은, 阿部先生 以外에도, 東京大名譽教授 宇野精一博士를 위시하여 友枝龍太郎教授, 渡部學教授 등등 日本의 一級學者 百餘名이었다. 日本李退溪研究會는, 東아시아 諸國의 精神의 支柱가 되어온 朱子學과 韓國의 李退溪思想을 韓·中·日·美 四個國의 精神의 協力 밑에 現代的으로 照明하여, 그 안에 收藏된 現代人の 生活信條를 發掘함으로써, 當事國끼리의 國際的 善隣을 造成하는 民間外交와 함께, 日本 및 東아시아各國의 荒廢한 精神의 情況에 一大清風을 불어 넣을 것을企劃한 모양이었다. 이것이 한 가지 西洋哲學에만 心醉한 無國籍 哲學者, 특히 數學과 物理學

을 모르면서도 科學의 侍女가 되어온 의치기만 하는 沒知覺한 分析哲學者의 空虛한 口號보다도, 얼마나 값있는 受苦인 것인가. 따라서 이 바람이 將次 全世界에 波及될 때, 印度의 詩聖 타고오르의 豫言대로, 「빛은 東方에서」의 主役은 우리 韓國이 차지할 것임에 틀림없으니, 榮光된 者여, 痛快하게도 그대의 이름은 바로 이民族·이山河에 태어난 韓國人이니라.

△哲學者▽



면 사내의 祈禱, 등등—— 이러한 一連의 事實들은 분명히 等根源의 일 것이라고 생각되었다. 한편, 書店과 다左翼船이 氾濫했고, 大都市의 主街路에서 宣傳·煽動의 口號을 외치는 左翼系 日本青年들의 모습이나 파급적 눈에 띄는 것은 異色的인 風景이었다. 그러면서도 이 兩極 사이에서 現代日本의 立憲君主制 後期資本主義는 바야흐로 燦爛한 듯, 物價는 대단히 비싼 편이어서, 이를테면 三流호텔의 宿泊料가 싱글의 경우 日貨로 八千餘圓、神田區의 茶房에서 커피 한 잔에 二百五十圓, 아주 간단한 음식점에서 『소바』 한 그릇에 二百七十圓이었으니, 끼니에 日本 名物인 『사시미』나 『스시』 혹은 肉類를 먹을 생각은 아예 할 수 없는 形便이었다. 그러기에, 韓國의 『우동』이 맛이 좋고 값이 싸다는 渡部教授의 말과, 인천가 서점에서 韓國人 受入과 함께 和食집에 들어선 젊은 日本觀光客이 나의 앞 座席에서 불고

기를 注交하다가 없다는 말을 듣고 판 데로 나가 버린 일이 등시에 생겼다. 그리고 岩波書店에 冊사러 갔더니 壁에 無期限 스트라이키의 메라가 붙었고, 歸國하던 날에는 羽田空港에서 罷乘 때문에 노스웨스트機가豫定보다 一時間 延發했다. 뿐만 아니라, 上野公園 근처리의 三流映寫館에서는 徹夜 습막하는 포르노映寫가上映되었고, 어느 골목 앞에는 色스實演場이라는 廣告看板이 두렷이나 붙어 있었다.

그러나, 이러한 몇 가지 진통에는 아랑곳 없이, 現代日本이 준 가장 큰 印象은 어디까지나 豊饒한 經濟大國이요, 機械化된 生活方式이었다. 그렇다고 해서, 특하면 評하는 것처럼, 日本사람全體가 이코노믹·에니멀이 되어 있는 것도 아니었지만, 다만 모든 交通手段·換錢·無數한 自動販賣台中에서 느낄 수 있는 機械文明의 지나친 惠澤은 어쩌면 人間疎外를 이끌

어울 憂慮가 있을 것이라는 點만은 分명한 것 같았다.

한 가지 놀라운 일은 거의 100%의 風景이었다. 銀座에 두 번 갔으나, 通行人은 거의 다 急한 用件이 있는 사람들을 뿐이고, 學生이나 家庭婦人이나 老人이나 그밖에 閑暇한 사람이라고는全然 눈에 띄지 않았다. 저녁 五時半에 百貨店은 영라없이 샷터를 내렸고, 밤 九時면 地下鐵과 거리가 텅 비었고, 一〇시면 店舖들이 다두어서 閉門을 서둘렀다. 한낮에 電車나 地下鐵이나 書店 구석에서 學生이나 젊은이가 冊을 읽고 있었다. 요컨대, 全國民이 勤勉하고 自己 일에 忠實한 證據였다. 가뜩이나, 過去の 文化나 現在の 經濟라는 側面에서는 別問題라 치더라도, 物心 兩面에서 우리들 어찌면 현저하게 앞섰다고 생각된 日本의 庶民의 精神의 자세가 이만은 驚異하다는 것을 目擊한에서, 遠慮없이 그들의 植民地百姓의 한 사람이었던 나는 이루形

의가 지금까지도 獨逸였으나, 이것의 比較하면, 山崎闇斎・大塚退野 및 그 學派와 上總道學・熊本實學 등은, 日本儒學의 遺習 및 舊道學은 간신히 그 命脈을 維持하고 있지만, 造形된 것에 관한 한, 現在에 남아 있는 것이라고는 겨우 우중충한 湯島聖堂 程度 밖에는 없었다. 그러나, 이것은, 韓國의 경우와 마찬가지로, 儒學이란 본시의 佛敎처럼 宗教가 아니고 孤高한 신비를 기르는 道學이었다는 點에 歸因하는 現象이라고 생각되기로 했다. 却說하고, 日光의 東照宮, 京都의 東本願寺 및 法隆寺의 건축물・塔・佛像 등등이, 그 獨創의 藝術性에 있어서 우리 慶州의 佛國寺를 凌駕하지는 못한다고 느낀 것은, 오직 民族感情에서 나온 自負心 탓일까? 또한, 그러기도 하기에, 奈良公園・東大寺를 구경할 때 碑를 끼친 奈良女大 大學院生 申京珠嬢의 맑은 눈과 고운 皮膚와 優雅한 사람됨이, 東京 銀座에서 본

꽃다운 日本處女보다도, 京都거리에서 많은 살결이 된 日本女人보다도, 이처럼 한결 情狀에 追憶되는 것이 아닐까?

日本の 學問의 水準과 學究의 本위는 量的으로나 質적으로나, 우리를 壓倒하는 것이 있는 듯했다. 學術會에 모인 學者數와 그들의 平均年齡과 저술의 分量이 그렇고, 神田區書店街에서 본 冊數와 그 水準 및 範圍가 그랬다. 이를테면, 이미 數十卷이 나온 印度學會, 佛敎學會 論文集에 執筆한 佛敎學者數만 보아도 幾百名에 이르고, 完譯된 大藏經의 翻譯에도, 印度版, 中國版, 티베트版에 각각 重한 세 種類가 있다 한다. 東洋文庫圖書館은 廣範圍한, 아세아各國典籍의 處女林이었고, 東京大學에는 中村元先生이 이끄는 佛敎中心의 比較哲學會가 組織되어 있었고, 西洋哲學・中國哲學・印度哲學으로 區分된 세 哲學科에 각각 相當數의 教授가 確保

되어 있었다. 그 밖에, 丸善書店・舊泉亭・中國書店 등은, 冊庫의 規模와 陳列된 冊의 水準 및 種類가 또한 우리를 壓倒하는 것이 있었다. 요컨대, 日本의 아카데미즘은, 대체로, 그 基盤이 튼튼히 다져졌고, 따라서 여기에 올라온 創造만 따르다면, 그前途는 밝을 것이라고 여겨졌다.

그럼에도, 다음과 같은 세 가지 社會相을 통해서 나는 漠然하나 現代日本人의 이른바 意識構造를 짚어볼 수 있었다. 李東俊會長이 朝餐에招待한 웰리스・호렐로 가는 택시 속에서目睹한 일이지만, 땅 위 아래로錯綜의 極에達한 東京市街였건만, 皇居(宮闕) 附近는 比較的 空闊한 別荘이었다. 이 단순한 事實과 奈良公園에서 본 커다란 赤色 島居(神社의 入口를象徵한 門)・韓國研究院 맞은편에도 있는 무슨 神社, 上野公園의 符籙 및 그 언저리에서의 武士道映畫, 東本願寺 本尊 앞에서 중얼거리던 어

富士山、熱海、瀬戸内海를 골고루 보았다면 日本의 自然에 魅了되었을는지도 모를 일이다. 그러기에, 라프카 아디오·하안(小泉八雲)이나 德富蘆花가 아닐지라도, 뜻 있는 現代 日本 사람이라면, 누구나, 國破山河在의 애뜻한 心境을 억누를 길 없으리라 여겨지기도 했다.

그리고, 내가 만난 日本사람은, 거의 다 상냥하고, 싹싹하고,單純하고,率直하고, 정갈하고,淡泊하고,親切했다. 그들의 氣質은 그들의 國花인 벚꽃을 닮은 데가 없지 않았다. 阿部吉雄先生은 흡사히 우리나라 옛 선비같은 印象을 풍겼으나, 宇野精一先生을 비롯하여 山井湧教授·友枝龍太郎教授·渡部學教授 등등, 太半의 日本學者는 앞에서 엮은 氣質에 日本的인 色彩이 결여된 風貌들이었다. 특히 渡部先生은 나의 大先輩이자 恩師格인 崔載喜先生과 서울大 同期라면서 그의 六年後輩인 裴宗禧教授와 裴先生

의 七年後輩인 나를 情다운 同門意識으로 대하여 무척親切했고, 晚餐會에서 특별히 술잔을 건네주시기도 했다.

그뿐 아니라, 유명한 東洋文庫를 구경하고 오는 길에 『소바』집에서 妙齡의 日本處女(婦人?)가 나의 上衣에 아슬아슬하게 붙어 있는 단추를 달아주었고, 神田의 神保町『書泉閣』에서 一行이 冊을 사고 丸善書店을 묻는 나에게 店員이 바쁜 가운데서도 자상한 略圖를 그려주었고, 京都 法隆寺 入口의 음식집에서는 살결이 흰 美人이 아주머니가 사람을 보내서 택시를 잡아오게 했고, 그밖에 銀座에서, 東京驛에서, 大阪·奈良·京都의 路上이나 가게에서, 서투른 日本말로 길을 묻는 一行에게, 日本사람들은 男女老少가 한결같이親切했다. 이 점은 오직 그들의 氣質에緣由한 것인지는 모르지만, 한결 옛날부터 無恒産者는 無恒心이라고도 하기에, 그들에게 이만한 餘裕가 생겼

나 싶어서 부럽기조차 했다.

日本傳統文化의特徵은 日光·大阪·奈良·京都를 관광하는 사이에 적지 않게 實感되었다. 日光 東照宮의 寢殿·寢殿의 裝飾彫刻、大阪城의 雄渾麗·精緻한 裝飾彫刻、大阪城의 雄渾한 規模·巨大한 石壁築臺에서 大役事의 痕跡·外堀 및 內堀(城 안팎의 水路)에 간직된 不屈의 關魂·司令塔인 天守閣의 威容、奈良 東大寺의 東洋最古·最大를 자랑하는 木造建物、京都 東本願寺와 西本願寺의 豪華闊闊함、法隆寺의 壁畫·佛像·塔·建築物들의 巨觀한 軌範 등등, — 이러한 그들의 傳統文化 바닥에 收斂된 底力이 한때 우리 國土를 植民地化한 原動力이 되거나 않았을까? 그것은 차치하고, 좌우간, 過去의 日本文化란 佛教文化가 中心이었다는點만은 그들의 名勝·古蹟을 엿보는 데서도 넘쳐나서 짐작되었다. 名勝마다 大伽藍이요, 佛教總廟의 豪華儼然한 자

來中國으로 오라는 것을 받은 一方이었고 日本으로 부터는 勢力으로 當하는 一方이었다고 하면 滿洲이라고 할까? 이제 韓國의 儒學精神이 新進學者에 의해서 中國으로 回轉하게 되고 退溪先生의 學說思想이 日本으로 導入되어 가는 現實에 接할 때 果然 安岡先生의 말대로 今春의 社會는 吾人の 同質交運을 내일의 仁으로 特性있게 求心시키 가는 歷史의 方向에서 큰 意義를 지닌 것이요 同時에 退溪先生의 學術이 國際舞臺로 擴散되는 디딤돌이 된 點이 뚜렷한 政權이라고 할 것이다. 議論이 있었던 바와 같이 明年에는 中國에서, 다시 明後년에는 美國에서, 이러한 式으로 漸次 世界化에로의 實現이 順調로 될 것을 念願해 본다.

飛行機를 내리니 참으로 이웃 日本은 가까운 느낌이 든다. 뜻밖에 아내와 둘째 녀석의 出迎을 받아 水陰里 집으로 向하였다.

△成均館大學校 教授▽

日本隨感

全斗河

지난 5月下旬 日本 東京에서 열린 『近世東亞세상에 있어서의 朱子學과 李退溪』 國際學術會議에 參加하여 研究論文 『李退溪哲學에 있어서의 理發而實踐之에 關한 論議』와 이것에 關聯된 『李退溪의 哲學思想의 要諦』라는 또 하나의 英文論文의 要旨을 發表하고 歸國 후 우리나라 『哲學研究會』의 要求로 바로 이 國際的인 모임의 全貌를 報告・講演한 바 있는 筆者가, 五月二七日에서 六月五日까지 日을 동안에 日本을 管窺한 첫 印象들을, 隨感의 體裁로 몇 가지만 記

錄해 둘까 한다.

日本은 實히 景致가 좋은 나라였다. 街道마다, 마을마다, 정자에 따라서는 小都市마다, 골짜기란 아랍들이 삼나무(杉) 樹木들이 密集해서, 곳곳이 그대로 公園 같고, 제각기 한 폭의 그림 같았으니, 정말 風光明媚한 땅이었다. 그 뿐 아니라, 이 고운 風景들을 背景으로 해서 建築樣式이 特異한 純日本建築이 여기저기에 散在했다. 이렇게 아름다운 景觀 가운데서, 무엇보다도, 東照宮이 있는 日光山을 구비구비 돌아서 오르는 由緒 깊은 街道에서 眺望한 山허리에 몇 가닥의 雲霧가 옆으로 비껴던 男體山 및 中禪寺湖를 떠받치는 千仞 絕壁을 垂直으로 내려다치에 쏟아지는 길이 九七八m, 넓이 七m라는 저 유명한 華嚴瀑布는 形言할 수 없는 絶勝이었고 壯觀이었다. 그 밖에 奈良公園의 風致, 京都一圓의 情景는 一級의 日本의 인 것이었다. 만약에 우리 一行이

催中이라 意外에 觀覽할 機會를 얻었다.

午後에는 書店街를 돌면서 求景을 했고 願했던 『漢易研究』와 十三經索引을 求할 수 있어서 多幸이었다. 넓은 地域을 바빠 다니노라니까 時間의 高價임을 더욱 實感하게 된다. 百貨店 求景을 못한 것이 遺憾이기는 하지만 吉岡教授를 만나서 歡談을 나눌 수 있었던 것은 意外의 收穫이었다. 明日의 歸國을爲해서 일찍이 호텔로 돌아가서 쉬기로 했다.

第五日(六月二日, 朝日, 起床 六時)

林君이 일찍이 찾아와서 飛行場까지 餞送을 해주었다. 아침을 羽田에서 토스트로 나누고 惜別의 人事를 하면서 一〇時 四〇分發 歸路에 올랐다.

흐린 구름위로 나르니 마만 하늘과 희디 희디 손구름 사이를 조망하게 나른다.

짜여진計劃의 行事로 여윌 때는 間을 보낸 채 回程하게 됨이 못내 서운했다. 安教授는 처지고 柳教授는 먼저 갔고 機內에 혼자 앉은 回路가 자못 아쉬움과 孤寂의 織造라고나 할까! 조용히 눈을 감고 있었던 學術會議를 생각해 본다.

美國은 新興國이니 姑捨하고라도 韓·中·日의 오늘의 現實을 비교해 본다. 韓·中兩國의 分斷의 宿恨은 언제인가는 씻어야 할 것이며 日本의 經濟成長의 獨走는 羨望을 불러 일으키고 있음을 皮膚로 實感한다. 儒敎라고 하는 同質文化圈에서 各各 다른 樣相을 現實에서 直觀할 수가 있었다. 中國은 韓國에 儒敎文化를 輸出한 宗主國이면서 大陸을 喪失한 채로 台灣서 餘孽을 가다듬고 있다. 韓國은 主權을 잃었던 나라로 日本은 主權을 侵害했던 나라이면서 日本은 經濟의 豐饒를 滿喫하고 있고 韓國은 統一未遂로 飢餓을 飢를 겪고 있다.

儒敎文化가 單純하게 過去의 歷史에 머물른다면 意義가 없겠거니와 한 걸음 나아가서 앞으로의 歷史方向을 가늠해 주는 힘으로서의 寄與가 있어야 할 것으로 생각된다. 여기에 各國이 지니고 있는 眞正한 意味의 儒敎文化가 무엇이었던가의 自省이 必要하게 되며, 特殊하게 지니고 있는 個性이 共榮의 方向에서 發揮될 때 孔子의 眞面目이 浮刻될 것으로 믿어진다. 아무리 韓國이 가지는 地下資源이 高貴한 것이라고 할지라도 앞으로의 世界市場을 混亂케 하는 것이라면 그 資源處理는 잘못된 것이라고 할 것이다. 非人道的이기 때문이다.

음료가 나뉘어졌다. 食事を 주었다. 스튜아디스嬢이 어찌면 六日前 渡日時의 아가씨였다. 전심을 들면서 退溪思想을 이모저모로 생각해 본다. 韓·中·日의 三國의 儒敎文化의 眞面目을 생각해 본다. 儒敎文化의 眞面目을 생각해 본다. 儒敎文化의 眞面目을 생각해 본다.

せふたりはこのよでは 花の咲かない
かれすすき」 뜻도 모르고 다라부르
던 少年時節의 哀傷도 一笑를 難禁이
지만 當時와 現今의 日本文化의 隔差
가 想像되기도 하였다. 中間의 休憩
所에서 茶를 나누고 계속 달려서 日
光에 도착하였다.

金谷호에서 점심을 들었다. 中禪寺
湖의 産物이라는 물고기튀김도 먹으
만 하였다. 年間 一、二〇〇萬이라는
日光觀客이 모이고 헤어진다니 놀라운
數字이다.

찬란한 東照宮이 이미 落日의 夕陽
인 탓인지 나의 지난날의 感性보다는
純化된 모양이다. 그 規模와 設計,
그리고 섬세한 彫刻과 色彩: 이러한
榮華를 누렸던 當事者들의 裏面에 貧
困에 處했던 人生들이 얼마나 있었을
까 하는 생각이 들어 얼른 『民淚落時에
獨淚落』이라는 李道令의 한 句節이
聯想되기도 하였다. 푸른 숲속에 原
色 威容은 一大壯觀이 아닐 수 없다.

恨스러운 것은 때마침 修理中이라서
朝鮮館의 모습을 보지 못한 일이다.
다만 本館室의 鋪銘文을 文獻을 빌려
서 보았을 뿐이다. 事務員의 親切한
案内로 종종 境內를 두루 살피고 歸路
에 올랐다. 온길 『いろは坂』은 구비
물며 저녁 어두움이 걸리는 高遠路를
달리면서 東京으로 되돌아왔다. 좀
저물어 疲勞를 느끼면서 主催側의 禮
待에 招待에 臨하였다. 이미 觀光에 參
席하지 않은 채 떠나간 參會教授도 있
어서 全員은 아니었고 主로 韓國側學
者들이었으나 終始 和氣어린 모임이
었다. 弟子인 吳君이 집으로 招待해
주어서 그가 渡日後 만난 일도 書信往
來도 없었던 차에 반가이 이야기들
나눌 기회를 얻었다. 駐日韓國大使館
에 근무하면서 한편으로 專攻한 儒學
工夫를 계속하지 않고 있는 모습
이 또한 믿음직하기도 하였다. 在學
時節 講義室에서 만나던 吳君의 모습
과는 顯著하게 어스려워졌음을 느

끼면서 그만큼 自身의 歲月이 갔음을
實感하게 된다. 吳君의 말이至今 만
난 나의 모습에 머리의 黑白이 반
반이라는 말이 남긴다는 것이다.
그럴 수 밖에 天南地北 人情斷絶지만
歲歲年年 人不同임을 어찌하랴. 夜深
에 師弟會遇는 學問이야기, 人生이야
기, 주고받는 笑談으로 時間가는 줄을
몰랐다. 安教授 同席했으면서 出發한
柳教授가 없어서 아쉬웠다. 子正이
다 되어서 호릴로 돌아왔다.

第四日(六月一日, 맑음, 起床 八時)

一行中 一部는 京都, 奈良, 大阪地
方으로 旅行을 떠나게 되어 同宿한
李教授와는 아침에 헤어졌다.

安教授와 함께 上野公園을 찾았다.
王仁博士의 碑를 보자는 것이 目的이
었다. 聚殷塾教授(東京藩儒, 史學研
究中)를 만나게 되어 近況을 들으면
서 점심을 나누었다. 國立美術館에서
때마침 『시리아의 美術展覽會』가 開

의銅像이 있어銅像으로서 처음 보는聖像이라 놀음이 좀처럼 떨어지지 않았다. 林羅山の創建에 비롯된이聖堂이 德川幕府의 生命을 創造해 였고明治維新的 基盤을 生産해 준文化的인母胎라는 것을 생각해 볼때이聖域은 凡然하게 보이지 않았다. 同時에 여기서 솟아나고 成長하고 이어져온 日本文化가 오늘날 어떻게 生動하고 있는가가 궁금해 지기도 했다.

大成殿에 參拜한 뒤 팔고 있는冊子 몇 권을 사가지고서 笹川會館會議室로 돌아왔다.

午後四시에 閉會式이 있었다. 參加한 四個國의 國旗 앞에서 紀念攝影을 하였고 저녁에는 호텔 東京에서 岸信介, 石井光次郎 兩氏의 招待가 있었다. 日本의 많은 人士들과 談笑를 나눌수 있는 좋은 機會이기도 하였다. 弟子인 林君이 맞아주었다. 留學은 지相當히 오래나 艱苦 끝에 이제學位를 마치고 繼續 留學中이며 조출한新

婚生活 분위기를 펼쳐놓는 가운데 밤이 깊어가는 줄 모르고一杯酒기우려가면서 異國과 故郷의 이야기로 뜻을 피웠다. 不屈의 意志와 늦게나마 얻어진 成果가 대견스러웠다.

子正이 가가와사야 宿所에 돌아와서 沐浴을 하고 잠자리에 들었다.

第三日 五月三十日, 밤을, 起床七時

學術會議를 마치고 하루의 觀光을 마련해 준 날이다. 어렸던 時節의 記憶을 되새기면서 日光으로 向하였다.

一行은 輕裝으로 一台의 觀光버스에 乘車, 案内嬢의 상냥한 說明을 들으면서 複雑한 都内街路를 헤쳐나가가기 시작하였다. 連三日을 日本 心齋部の 畫景에 臨하지 못했던 것을 오늘서야 接하게 된 것이다. 도읍에 비해서 좁은 路幅을 上下, 左右로 누비간다. 市内電鐵이 빌딩사이를 구비돌고 數層으로 된 道路의 上, 中, 下를 各種車輛이 술가쁘게 달린다. 속은 建物들, 호

르는 人波, 요란한 騒音 속을, 우리를 태운 버스는 郊外로 빠져나가기를 힘겨워 한다. 한 마디로 숨막히는 都市의 脈動이다. 郊外의 風景도 각아서 暫時라도 安閑을 求한게 되는 心情이 짐작될만 하다. 時間餘를 신음하면서 都心을 빠져나가는 데 겨우 成功, 二제사야 새로 擴張中인 高速道路에 접어들었다. 沿邊에 펼쳐지는 農村風景, 田園모습을, 戰後의 復興, 急速度의 經濟成長, 알려져 있는 바와 같은 그들이 누리는 經濟的인 豊饒를 皮相적으로나마 實感할 수 있었다. 어느 고장이었던지 잘 모르겠으나 그 地方에 얹힌 『이루어지지 못할 사랑』의 傳説을 들려주는 案内嬢의 풀이에 한참 追憶이 되살아났다.

어린 學堂時節에 멋도 모르고 부르던 노래를 案内하는 아가씨가 부드러운 音聲으로 들려주어 一行의 客愁를 달래준다. 『おれはかはらのかれすずき おなじ おまえも かれすずき』

命이 維新이라는 句節을 引用하면서
오늘의 文運을 來日의 仁으로 展望하
는 要旨로 우리를 鼓舞시켜 주었다.

基調講演에서 韓明洙教授는「理氣哲學과 李退溪의 世界觀」이란 題로 退溪先生이 가지는 論理를 高調하였고, 何佑森教授(中國)는「朱子學과 近世思想」이란 題下에 朱子學의 長點을 높이는 데 힘썼다. 드·바리(美國)教授는 美國에서의 新儒學研究의 動向을 紹介하고 儒教가 지니는 人道主義의 點을 特別히 強調하였으며, 阿部吉雄博士는「李退溪의 史의 地位와 日本儒學과의 異質性」이란 演題로서 日本儒學을 韓, 中에 比較하여 差異點을 熱演해 주었다.

점식食事는 在日居留民團에서 招待
해주었다. 勝共意志가 確固하고 日
本을 爲始해서 外國에 協力を 懇請하
는 團長의 熱辯에 國力培養의 切實性
을 남모르게 自省하기도 하였다.

午後の各分科發表會에는 A班에서

岡田武彦氏(日本：題、朱子學과 現代)
柳承國教授(題、李退溪의 哲學思想과
現代文明) 蔡茂松教授(中國：題、朱
子學과 李退溪의 發表가 있었고、夕
食은 韓國研究院에서 招待해 주었다。
사라다를 짓는인 異國의 비프스백도
一味였다。 同宿 李教授의 코고는 소
리가 아랑곳없이 포근히 잠잘 수 있
는寢台가 편해서 좋았다。

第二日 會議

〔五月二十九日、晴、六時起床〕

午前에는 各分科로發表會가繼續되
었다. B班을 擇하였다. 四名의 演士
가發表해 주었다. 山崎道夫教授(題
退溪와 栗谷의 出處觀)와 松戶光夫
氏(題, 李退溪와 上總道學)의發表는
異彩로있고, 黃錦鉉教授(中國:題, 朱
子와 退溪의 涵養實踐의工夫)와 宋
韓燮教授(韓國:題, 李退溪哲學에
있어서 理氣不可分의 意味)는 退溪先
生의 理氣論理와 實踐論理의 側面에

서 各各 力點을 發見한 수가 있었다. 特別히 山崎教授의 退溪와 栗谷의 出處觀에 대해서는 國內에서도 흔히 兩先生의 思想 優劣을 輕率하게 批判하는 謬謬을 犯하는 傾向에, 이토록 操心하게 正鵠을 다루어 가는 點을 驚歎하게 되었고, 또한 松戶氏의 上經道學紹介에서는 該地方에서의 退溪先生에 對한 尊慕之心에, 또한 깊은 感銘을 禁할 수가 없었다.

점심에는 湯島聖堂을 찾았다. 寬政
으로 밖에 보지 못했던 聖堂의 모습을
눈앞에 보니 感慨無量하다. 韓國의
成均館內의 五百樹齡의 銀杏을 생각
하면서 尋訪했지만, 뜻밖에 또 銀杏이
아닌 楷樹의 威容에 놀랐다. 孔子廟
에 있는 楷樹의 씨앗을 白澤博士가
가져다 심은 것이라고 한다. 端正하
게 쓰는 글씨를 楷字라고 하는 까닭
이 이 나무의 모습에 由來한다는 것
이다. 聖域의 模範나 形態는 日本의
特徵을亦是 보여주고 있었다. 孔子

〈隨想〉

「朱子學과 李退溪」
國際學術會議紀行

柳 正 東

五月二十七日

〈下午三時一〇分出航, 搭客〉

처음이 아니라고는 하지만서도 出國까지의 숨가쁜 수속절차에 시달려 정작 비행기에 몸을 실어 金浦上空에 두둥실 뜨고 보니 안도를 지나 허탈마저 느끼게 된다. 正常의 높이와 方向을 바로잡아 조종해진 잠보機 속에서 安全벨트를 푸는 나의 머리 속에는 불비던 金浦空港의 混雜相의殘影으로 가득 차서 乘客들이 安座한 機內의 분위기와는 좋은 대조를 이룬다. 모든 外

國人士들이 韓國의 盛況을 實感한다는 듯, 金浦. 불비는 가운데 나를 위하여 餞送나온 분들을 고마웠고 搭客을 서둘러 出發人事마저 제대로 못나는 未安感을 금할 수 없었다. 스류아디스가 나누어 주는 을로수(배추)로 목을 축이고 나니 이제 正常脈膊을 되찾은 듯싶었다. 눈을 지그시 감고 잠시 생각에 잠긴다. 많은 學友들이 따뜻한 父母任의 환송을 받으면서 海州驛을 떠날 때 어머니 손에 쥐어준 旅費 一〇원을 품고 쓸쓸하게 東京을 向하던 高普時節이 떠오른다. 閉釜連絡船의 威容에 놀랐던 일, 下關에서 만나나로 배를 채우던 일, 세도나이의 카이의 佳景, 秀麗한 富士山, 日本文化的의故鄉인 京都, 奈良公園에 모여드는 사슴들, 日光의 巍한 東照宮, 中禪寺湖, 華嚴瀑布 등이 차례로 스쳐간다. 지금은 얼마나 변했을까를 占치면서 食事を 받았다. 流水無情이라더니 四〇年前의 紅顏學童이 四〇年

後 演白敎授로 變하였으면, 나라를 잃고 旅行했던 그 時節이 나라를 찾은 오늘날의 行程으로 바뀌게 되어 萬感의 交錯錯綜하는 가운데 羽田空港에 登陸하였다. 五時二〇分, 李東俊院長께서 出迎해 주셔서 반가웠고 渡部敎授를 비롯하여 日本李退溪研究會員諸位의 歡迎이 고마웠다. 豫定된 저녁의 歡迎회생선이 있었다. 延寶되어 中途入場이 未安스러웠다. 音樂과 餘興을 것들인 食事が 進行되었고 八時頃에 끝마치어 各室로 引導, 旅裝을 풀었다.

第一日 會議

〈五月二十八日, 搭客, 六시 起床〉

疲勞도 거뜰히 回復, 토스트로 간단히 아침 食事を 마쳤다. 午前中에는 開會式과 基調講演이 있었다. 開會式上에서의 安岡正篤氏의 式辭을 傾聴하였다. 有朋이 自遠方來라던가 以六輔仁이라던가, 또는 周雖舊邦이나 其

에는 보다 깊어 研究해 보아야 할 問題點을 낳았다. 우선 乙未義兵 이래의 韓國運動이 朱子學의 理念에 의해 전개되었다는 것을 지적한 것은 옳은 見解이다. 그러나 韓史學上 朱子學과 黨爭과의 關係에 관한 이와 같은 歷史解釋은 日帝官學者들이 日帝殖民地를 위한 그 曲된 史觀이며, 특히 朱子學과 關聯시켜 李朝時代를 黨爭史의 規定하는 것도 문제가 있다. 四七論辨에서 보는 바와 같이 學問上의 討論은 「의두성」의 싸움이 되었고, 政治的 紛爭과 性理學上의 討論은 區別되어야 한다고 우리는 본다. 어떤 나라에나 黨爭과 같은 政治過程이 있으며 그것은 日本이나 中國에서도 그 例外는 아니라고 보기 때문에, 日帝官學史觀의 所産인 「黨爭」 개념 자체를 버릴 때가 온 것이다. 우리는 한 王朝의 滅亡原因은 朱子學에 돌리는 史觀에서 벗어나야 할 것이다. 그러나 이와 같은 問題點이 드러나 앞으로의 研究를 위한 실마리를 풍부하게 내놓은 것도 이 會議의 더욱 뜻깊은 성과라고 할 수 있다. 이 會議가 東京에서 思想史上 朱子學의 役割에 대한 밝은 史觀을 극복하는 契機가 될 것을 기대한다.

이번 學術會議에서 韓・中・日・美 碩學들이 朱子學, 退溪學의 主題 아래 우리 文化圈의 思想的 傳統을 再確認한 것은 국제적으로 큰 의의가 있으며, 自己文化圈의 뚜렷한 文化原理와 世界觀을 가진 東아시아 文化圈의 世界史的存在를 確認한 點이 이 會議의 가장 큰 성과로서 보아 무방할 것이다.

꾸준히 續開되어 名實共に 退溪學研究의 國際化가 進展될 것을 믿어 의심치 않는다.

이번 東京會議만 하더라도 美國 東洋學의 權威, 드·바리博士가 「歐美에 있어서의 新儒學研究의 現狀과 將來」란 論文으로 基調講演을 행했고 韓國側에서는 韓明洙博士의 基調講演 「理氣哲學과 李退溪의 世界觀」、中國側에서는 何佑森先生의 基調講演 「朱子學與近世思想」、日本側에서는 日本李退溪研究會長 阿部吉雄博士의 基調講演 「李退溪의 史的 地位와 日本儒學과의 異質性」 등에서 풍성한 退溪學 研究成果가 제시되었다. 특히 阿部博士는 基調講演에서 日本 近世儒學의 思想的 基礎에 退溪思想을 확고히 位置시키고, 先生을 「朱子以後의 一人」 「第二의 王仁」으로 높이 評價했다. 阿部博士는 「나는 李退溪를 第二의 王仁이라 할 커다란 功績을 남긴 人物로 評價한다. 이를 요약하면 李退溪는 朝鮮儒學史上의 泰山·北斗임과 동시에 東아시아 儒學史上에서 보아 道學中興의 祖、道義哲學東漸史上의 第一面을 장식하는 人物이고, 日本文化史에서 보면 第二의 王仁으로 位置시킨다」라고 강조해서 滿場의 共感을 불러 일으켰다. 會議參加論文들은 退溪學의 學的 偉大性을 모두 높이 評價했다. 그러나 朱子學 受容過程에서 三國의 相違性에 관해서는 약간 의견이 었갈렸다. 그중 주목을 끈 대목은 清朝가 滅亡할 때 단 한 사람도 殉國한 이가 없었다는 점에 주목하고 韓國에서는 「李朝의 朱子學界에는 李退溪·李栗谷 같은 大儒가 나타났으나 朋黨싸움을 되풀이 해서 國力の 쇠퇴를 가져왔다. 日·韓併合 때 義兵을 일으켜 殉國한 이가 이學派에서 적지 않게 나타났으나, 國力培養의 基本이 되지 못했다」고 풀이하는 반면 「日本の 경우에는 幕藩體制의 安定化에 寄與하고 三百年의 平和를 계속하는 한편 明治維新의 思想의 一大 原動力이 된 國力の 發展에 크게 기여했다」고 주장했다. 朱子學의 韓·中·日 三國의 受容의 相違點에 대한 이와 같은 日本側史觀

卷 頭 辭

戰後三十五년을 지나면서 東아시아 文化圈의 傳統的인 普遍思想, 朱子學에 대한 再評價가 시작되었다. 西歐中心의 價值觀이 支配의이던 지난 三十餘年間, 東아시아 各國에서는 反傳統의 近代化的 形式으로 朱子學研究 不在狀態가 계속되어 왔다.

그러나 西歐的 價值觀이 全地表上의 唯一한 普遍的 價值基準이 아니며 지난날 東아시아에서 普遍的 文化理念이었던 朱子學의 復興이 꾸준히 논의되어 왔다. 그 朱子學 再興運動이 中國大陸에서가 아니고 韓國의 退溪學을 통해서 展開된 것은 결코 偶然한 事件이 아니다. 그리고 우리나라의 退溪學研究院과 日本李退溪研究會의 共同努力으로 韓·中·日·美 四國의 退溪學研究 國際學術會議를 통해서 朱子學의 再評價와 復興이 確認된 것이다. 우리나라로서는 우리나라가 낳은 思想家 韓·中·日·美 四國의 爲學精神 아래 韓·中·日·美 四國의 退溪學을 한 자리에 모시고 學問의 鑒賞을 베풀 수 있었던 것은 온 국민이 同賀할 바라고 해도 過言이 아니다.

退溪學의 國際化는 이미 一九七六年 五月 韓·中·日 碩學들이 참가한 退溪思想研究 國際學術大會가 慶北 大邱에서 열렸었고, 다시 一年 후 日本 東京都에서 「近世 東아시아에 있어서의 朱子學과 李退溪」 國際學術會議가 一九七七年 五月 韓·中·日·美의 四個國 碩學의 참가로 盛大히 개최되어 朱子學, 退溪學 研究의 國際的 成果가 또 하나의 큰 열매를 맺은 것이다. 앞으로 一九七八年, 一九七九年 年例行事로 自由中國, 美國 등지에서 退溪學 國際會議가

卷頭辭

退溪學研究院..... 6

隨想

柳正東・全斗河..... 9

〈特輯〉近世東亞細亞에 있어서의

朱子學과 李退溪 國際學術會議

1. 基調講演

韓明洙・何佑森・드・바리・阿部吉雄

19

2. 研究發表

60

李家源・岡田武彦・柳承國・蔡茂松・渡部學・
裴宗鎬・李完裁・友枝龍太郎・山崎道夫・黃錦鉉・
宋兢燮・松戶光夫・徐元燮・麓保孝・劉明鍾

退溪先生文集 懸吐・符號

△三▽

李家源

161

退溪名著譯註・答李仲久書

△七▽

李東嶽

199

退溪名著研究・啓蒙傳疑

△一〇▽

姜天奉

216

退溪逸話選

△三▽

鄭飛石

193

退溪學界消息

☆「朱子學과 李退溪」國際學術會議、日本東京市盛了☆美、드・바리博士、陶
山書院參拜 ☆日本學者四名、陶山書院서 한달간 研學 ☆西厓先生 永慕閣竣
工開館 및 紀念講演會盛了 ☆退溪學研究院、八月二十日 學術講演會 開催決定

232

東京大會의 意義와 成果

李東俊

235

退溪學報

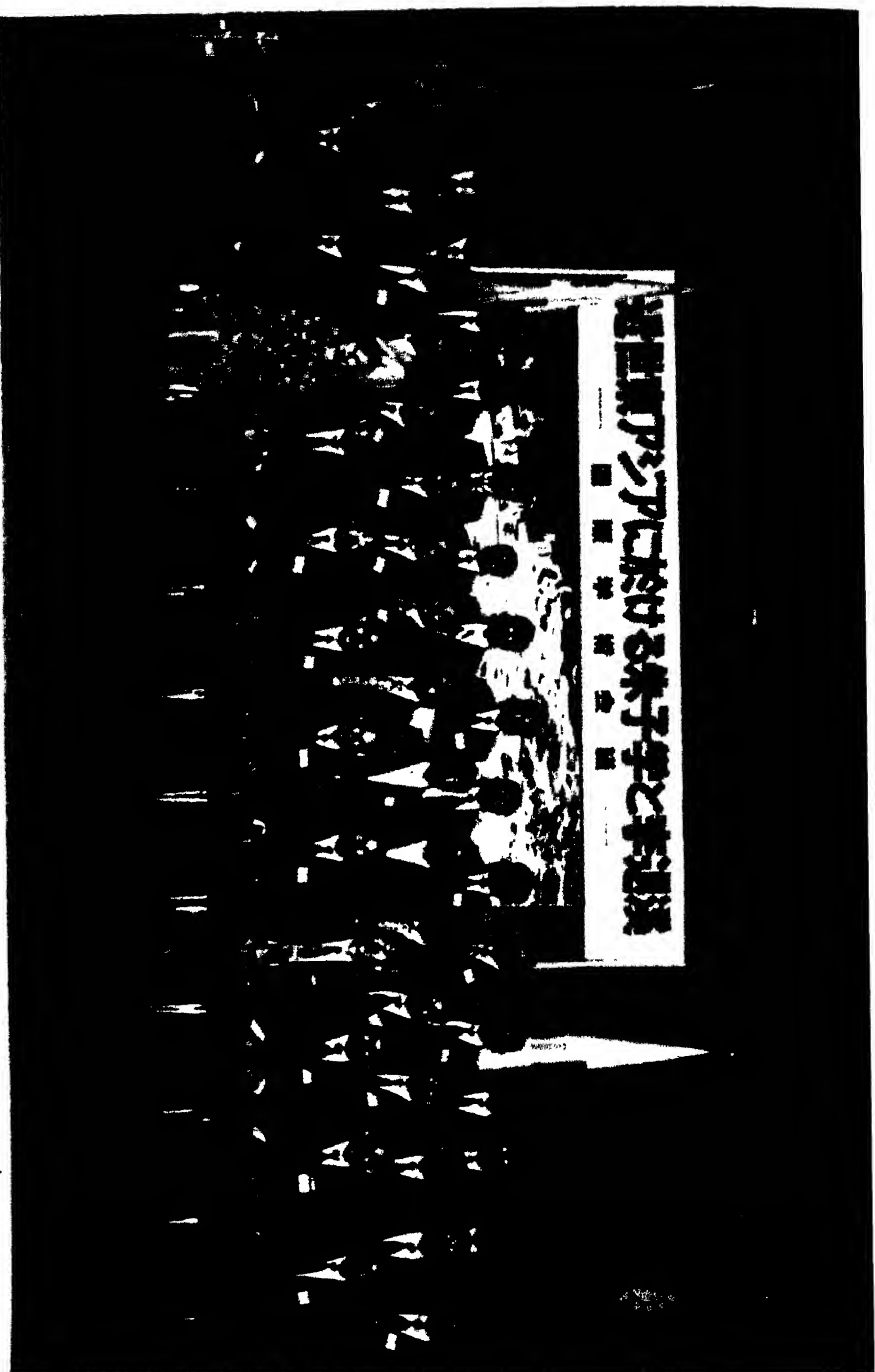


第十四輯 八通卷第十四卷 一九七七年七月二十日發行

△編輯委員會▽

李	李	李	李	申
寅	東	家	佑	一
基	俊	源	成	澈

退溪學研究院



近世東アジアにおける朱子学と李退溪 国際学術会議 (1977. 5. 27-31)

